

الْحَكَامُ فِي أَصْوَلِ الْحَكَامِ

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الأمدي

علق عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

طبعة مصححة من قبل الشيخ عبد الرزاق عفيفي قبل وفاته
وَرَدَّ لَهُ طِبْقًا لِلنِسْنَةِ الَّتِي كَانَتْ بِحُوزَتِهِ حِمْلَةً لِللهِ تَعَالَى

الجزء الرابع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الباب الثالث

في أقسام القياس وأنواعه

وهي خمس أقسام :

* القسمة الأولى :

القياس ينقسم إلى ما المعنى الجامع فيه باقتضاء الحكم في الفرع أولى منه في الأصل وإلى ما هو مساوٍ، وإلى ما هو أدنى .

فالأول : كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة إلى تحريم التأليف لهمما وما في معناه ، وسواء كان قطعياً أو ظنياً كما سبق تقريره في مسائل المفهوم .

وإن كان الثاني ؛ فكما في إلحاد الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على العتق ، وكما في إلحاد نجاسة الماء بصب البول فيه من كوز بنجاسته بالبول فيه ، ونحوه⁽¹⁾ .

وإن كان الثالث ؛ فكما في إلحاد النبيذ بالخمر في تحريم الشرب ، وإيجاب الحد ونحوه ؛ غير أن هذا النوع الثالث متافق على كونه قياساً ومختلف في النوعين الأولين ؛ كما سبق .

(1) فيه مواجهة وهي أنه الحق حكم الفرع بحكم الأصل والذي ينبغي أن يكون عليه التركيب هو إلحاد ماء صب فيه بول من كوز مثلاً بماء بال فيه إنسان ونحوه في الحكم بالنجاسة بجامع ... إلخ .

* القسمة الثانية :

القياس ينقسم إلى جلي وخفى .

فالجلي ؛ ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة ؛ غير أن الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره .

فالأول ؛ كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كف الأذى عنهما .

والثاني ؛ كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا أنه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الأصل والأنوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع إلى ذلك في أحکام العتق خاصة .

وأما الخفي ؛ فما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل ؛ كقياس القتل بالمثل على المحدد ، ونحوه .

* القسمة الثالثة :

القياس ينقسم إلى مؤثر وملائم .

أما المؤثر ؛ فإنه يطلق باعتبارين :

الأول ؛ ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالتصريح أو الإيماء أو مجمعاً عليها .

والثاني ؛ ما أثر عين الوصف الجامع في عين الحكم أو عينه في جنس الحكم ، أو جنسه في عين الحكم .

وأما الملائم ؛ فما أثر جنسه في جنس الحكم كما سبق تحقيقه .

ومن الناس من جعل المؤثر من هذه الأقسام ما أثر عينه في عين الحكم لا

غير الملائم ما بعده من الأقسام .

* القسمة الرابعة *

القياس ينقسم إلى قياس علة ودلالة والقياس في معنى الأصل ، وذلك ؛ لأنه لا يخلو : إما أن يكون الوصف الجامع بين الأصل والفرع قد صرخ به ، أو لم يصرخ به ، فإن صرخ به ؛ فلا يخلو : إما أن يكون هو العلة الباعثة على الحكم في الأصل ؛ أو لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها .

فإن كان الأول ؛ فيسمى قياس العلة ؛ وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة ونحوه ، وإنما سمي قياس العلة ؛ للتتصريح فيه بالعلة .

وإن كان الباب الثاني ؛ فيسمى قياس الدلالة ؛ وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الملائمة للشدة المطربة أو الجمع بين الأصل والفرع بإحدى موجبي العلة في الأصل استدلاً به على الموجب الآخر ؛ كما في الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد وقتل الجماعة للواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الديمة عليهم بتقدير إيجابها ، وأما أن يكون الوصف الجامع لم يصرخ به في القياس ؛ كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما ؛ فيسمى القياس في معنى الأصل .

* القسمة الخامسة :

القياس لا يخلو : إما أن يكون طريق إثبات العلة المستنبطة : فيه المناسبة ، أو الشبه أو السبر والتقطیم أو الطرد والعکس ؛ كما سبق تحقیقه .

فإن كان الأول ؛ فيسمى قياس الإحالة^(١) ، وإن كان الثاني ؛ فيسمى قياس الشبه ، وإن كان الثالث ؛ فيسمى قياس السبر ، وإن كان الرابع ؛ فيسمى الاطراد .

* * *

(١) «الإحالة» الصواب : «الإحالات» بالخاء المعجمة .

الباب الرابع

في موضع الخلاف في القياس وإنجاته على منكريه

وفيه ست مسائل :

* المسألة الأولى :

يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً^(١) ؛ وبه قال السلف من الصحابة والتابعين والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين .

وقالت الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد ؛ كيحيى الإسکافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب^(٢) ؛ بإحالة ورود التعبد به عقلاً وإن اختلفوا

(١) التعبد بالقياس يحتمل معنين ، الأول : إثبات الأحكام به واعتقاده حجة في الشرع ؛ كالكتاب والسنّة في الجملة ؛ فيلحق المحتهد الفرع بالأصل في حكمه جامعاً بينهما ، وهذا هو الذي يبحثه الأمدي تعريفاً واستدلالاً وجداً . والثاني : وجوب العمل على الأمة مجتهديها ومقلديها بما ثبت من الأحكام بالقياس ، وهذا ظاهر كلام العضد في شرحه لـ «مختصر ابن الحاجب» وإن كانت طريقةه تبعاً للمختصر في التعريف والاستدلال لا تخرج عما سلكه الأمدي وغيره من الأصوليين والخطب في ذلك سهل ؛ فإنه يلزم من حجيته وجوب العمل بنتيجته ، ولا يكون واجب العمل بمقتضاه إلا إذا ثبتت حجيته ؛ فهما متلازمان .

(٢) جعفر بن مبشر هو أبو محمد الثقفي من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ، ولد ببغداد ومات عام ٢٣٤ هـ ، وجعفر بن حرب هو أبو الفضل الهمذاني من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ، مات ٢٣٦ هـ ، وإلى جعفر تُنسب الجعفرية فرقـة من المعتزلة ويقال أنهـما كانـا يضرـبـاـ بـهـماـ المـثـلـ فـيـ الـعـلـمـ وـالـرـهـدـ ؛ فيـقالـ عـلـمـ الـجـعـفـرـيـنـ وـزـهـدـ الـجـعـفـرـيـنـ .

في مأخذ الإحالة العقلية كما سنبينه .

وقال القفال من أصحاب الشافعی وأبو الحسین البصیری بأن العقل موجب لورود التعبد بالقياس ، والختار إنما هو الجواز ، ويدل على ذلك الإجمال والتفصیل :

أما الإجمال؛ فهو أنه لا خلاف بين العقلاه أنه يحسن من الشارع أن ينص ويقول: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»؛ لأن الغضب مما يجب اضطراب رأيه وفهمه؛ فقيسوا على الغضب ما كان في معناه؛ كالجوع والعطش والإعياء المفرط؛ وأن يقول: حرمت عليكم شراب الخمر، ومهما غالب على ظنونكم أن علة التحريم الشدة المطربة الصادرة عن ذكر الله المفضية إلى وقوع الفتنة والعداوة والبغضاء لتفظيتها على العقل؛ فقيسوا عليها كل ما في معناها من النبيذ وغيره، ولو كان ذلك متنعاً عقلآً لما حسن ورود الشرع بذلك.

وأما من جهة التفصيل فمن وجهين :

الأول : هو أن العاقل إذا صح نظره واستدلله ، أدرك بالأمرات الحاضرة المدلولات الغائية ؛ وذلك كمن رأى جداراً مائلاً منشقاً ؛ فإنه يحكم بهبوطه ، أو رأى غيماً رطباً وهواء بارداً حكم بنزول المطر ، أو رأى إنساناً خارجاً من بيت فيه قتيل وبيده سكين مخضبة بالدم حكم بكونه قاتلاً ؛ فإذا رأى الشارع قد أثبت حكماً في صورة من الصور ، ورأى ثمَّ معنى يصلح أن يكون داعياً إلى إثبات ذلك الحكم ولم يظهر له ما يبطله بعد البحث التام والسير الكامل ؛ فإنه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت له ، وإذا وجد ذلك الوصف في صورة أخرى غير الصورة المنصوص عليها ولم يظهر له أيضاً ما يعارضه ؛ فإنه يغلب على ظنه ثبوت الحكم به في حقنا ، وقد علمنا أن مخالفة حكم الله تعالى سبب

للعقاب ؛ فالعقل يرجع فعل ما ظن فيه المصلحة ودفع المضرة على تركه ، ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك .

الثاني : أن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه وهي ثواب المحتهد على اجتهاده وإعمال فكره وبحثه في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعدينته إلى محل آخر على ما قال الخطهد : «ثوابك على قدر نصبك»^(١) وما كان طريقاً إلى تحصيل مصلحة المكلف ؛ فالعقل لا يحيله بل يجوزه .

فإن قيل : ما ذكرتكم من جواز التعبد بالقياس بناء على ظن حصول المصلحة ودفع المضرة إنما يحسن إذا لم يمكن الوصول إلى ذلك بطريق يقيني ، وأما إذا أمكن ؛ فلا ، وذلك ؛ لأنه مهما أمكن الوصول إلى المطلوب بطريق يؤمن فيه من الخطأ ؛ فالعقل يمنع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ ؛ فما لم تثبتوا أنه لم يوجد دليل شرعي قاطع يدل على ذلك من كتاب أو سنة أو إجماع أمة ؛ فاتباع الظن يكون متنعاً عقلاً .

سلمنا أنه لم يوجد دليل قطعي على ذلك ؛ لكن إنما يسوغ العقل التمسك بالظن إذا لم يوجد دليل ظني راجح على ظن القياس مفضلاً إلى حكم القياس ؛ ولا كان العمل بما الخطأ فيه أقرب ما ترك^(٢) ، وهو متنع عقلاً .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على تجويز العقل لذلك ؛ غير أنه منقوص ومعارض .

أما النقض ؛ فبصور منها : أن قول الشاهد الواحد ، بل العبيد والنساء المتمحضات في الحقوق المالية والدماء والفروج ، بل الفساق ؛ مغلب على ظن

(١) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثالث .

(٢) «وala كان العمل ...». إلخ : كان تامة ، ومعنى الجملة : «وala وجد منكم العمل بدليل الخطأ فيه أقرب من الخطأ في الدليل الذي ترك» .

القاضي الصدق ؛ ومع ذلك لا يجوز له العمل به .

ومنها : أن مدعى النبوة إذا غالب على الظن صدقه من غير دلالة المعجزة عليه ؛ لا يجوز اتباعه والعمل بقوله .

ومنها : أن المصالح المرسلة وإن غالب على الظن لا يجوز العمل بها .

ومنها : أنه لو اشتبهت رضيعة عشر أجنبيات أو ميتة عشر مذكيات ؛ لم يجز مد اليد إلى واحدة منها وإن وجدت علامات مغلبة على الظن .

وأما المعارضة فمن خمسة وعشرين وجهاً :

الأول ؛ قال النظام : إن العقل يقتضي التسوية بين التماثلات في أحكامها ، والاختلاف بين المخالفات في أحكامها ، والشارع قد رأينا فرق بين التماثلات وجمع بين المخالفات ، وهو على خلاف قضية العقل ؛ وذلك يدل على أن القياس الشرعي غير وارد على مذاق العقل ؛ فلا يكون العقل مجوزاً له .
أما تفرقة بين التماثلات ؛ فإنه فرض الغسل من المني ، وأبطل الصوم بانزاله عمداً دون البول والمذي ، وأوجب غسل الثوب من بول الصبية والرش عليه من بول الغلام ، ونقص من عدد الرباعية في حق المسافر الشطر دون الثنائية ، وأوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة ؛ مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها ، وحرم النظر إلى العجوز القبيحة المنظر وأباحه في حق الأمة الحسناء ، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير ، وأوجب الجلد بالقذف بالزنا دون القذف بالكفر ، وقبل في القتل شاهدين دون الزنا ، وجلد قاذف الحر الفاسق دون العبد العفيف ، وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال الرحم فيهما ، وجعل استبراء الرحم بحصة واحدة في حق الأمة ، والحرمة المطلقة بثلاث حيضات ، وأوجب تطهير غير الموضع الذي خرجت منه الريح ؛ مع أن

القياس كان مقتضياً للتسوية في جميع هذه الصور بل ربما كان بعض الصور التي لم يثبت فيها الحكم أولى به مما ثبت فيها .

وأما تسويته بين المختلفات فإنه سوى بين قتل الصيد عمداً وخطأ في إيجاب الضمان وسوى في إيجاب القتل بين الردة والزنا ، وسوى في إيجاب الكفارة بين قتل النفس واللوطء في رمضان والظهار ، مع الاختلاف ؛ وذلك لما يبطل الاعتبار بالأمثال ويوجب امتناع العمل بالقياس^(١) .

الثاني ؛ قالت الشيعة : إن القول بالتبعد بالقياس يفضي إلى الاختلاف ؛ وذلك عند ما إذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقىض حكم الآخر ، والاختلاف ليس من الدين ؛ لقوله تعالى : «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» ، قوله تعالى : «أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» ، قوله : «ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم» ، قوله : «إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيئاً» ، قوله تعالى : «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا» ، ذكر ذلك في معرض الذم على ما يكون من الدين .

وقد ذم الصحابة الاختلاف حتى قال عمر : «لا تختلفوا ؛ فإنكم إن اختلفتم ؛ كان من بعديكم أشد اختلافاً» .

وأنه لما سمع ابن مسعود وأبي بن كعب يختلفان في صلاة الرجل في الشوب الواحد أو الشوبين صعد المنبر ؛ وقال : «رجلان من أصحاب رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَسَلَّمَ اختلفا ؛ فعن أي فتياكم يصدر المسلمون؟ لا أسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا إلا فعلت وصنعت» .

(١) انظر : (ص ٥٢) من (ج / ٢) من «أعلام الموقعين» لابن القييم ، طبع : مطبعة السعادة بمصر .

وقال جرير^(١) بن كلية : «رأيت عمر ينهى عن المتعة وعليها يأمر بها ؛ فقلت : إن بينكم لشراً» .

وكتب علي إلى قضايه أيام خلافته : «أن اقضوا كما كنتم تقضون ، فإني أكره الخلاف وأرجو أن أموت كما مات أصحابي» .

الثالث : أنه إذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين ؛ فإنما أن يقال : بأن كل مجتهد مصيب ؛ فيلزم منه أن يكون الشيء ونقضيه حقاً ، وهو محال . وإنما أن يقال بأن المصيب واحد ، وهو أيضاً محال ؛ فإنه ليس تصويب أحد الظنين مع استواهما دون الآخر أولى من العكس .

الرابع : قال النبي ﷺ : «أوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصاراً^(٢) ؛ فلو كان التنصيص منه على الأشياء الستة الربوبية قصداً لقياس ما عدتها من المطعومات عليها ، مع أنه كان قادراً على ما هو أصرح منه ، وللخلاف والجهل أدفع ؛ وهو أن يقول : «حرمت الربا في كل مطعم» ؛ لكن عدولأ منه عن الظاهر المفهوم إلى الخفي الموهوم^(٣) وهو غير لائق بفصاحته وحكمته ، وهو خلاف نصه .

الخامس : أن الحكم في أصل القياس إن كان ثابتاً بالنص ؛ امتنع إثباته في الفرع ؛ لعدم وجود النص في الفرع وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الأصل ؛ وإلا لما كان تابعاً للأصل ولا فرعاً له ، وإن كان ثابتاً بالعلة ؛ فهو ممتنع

(١) «جرير» فيه تحريف ، والصواب : «جري» بباء مشددة مضفراً ابن كلية السدوسي البصري ، روى له الأربعية وكان من الأزارقة ، قيل أنه مجاهول العين ، انظر ترجمته في «تهذيب التهذيب» .

(٢) قال العجلوني في «كشف الخفاء» : رواه العسكري عن جعفر بن محمد ، عن أبيه مرسلأ ، رواه النسائي ، عن ابن عباس بلغط : «أخطئت» ، وله شواهد في «ال الصحيح» . أ . ه .

(٣) عبارة الغزالى : «فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهם» ، وهي أدق من مضمون الجملة الشرطية في كلام الأدمي ، وأمكن في أداء المعنى المقصود .

لوجهين :

الأول : أن الحكم في الأصل مقطوع والعلة مظنونة والمقطوع به لا يثبت بالظنون .

الثاني : أن العلة في الأصل مستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عليه ، والمتفرع على الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء ؛ وإلا كان دوراً ممتنعاً^(١) .

السادس : أنه لو كانت العلة منصوصة ؛ كما لو قال : «حرمت الربا في البر لكونه مطعوماً» ؛ فإنه لا يقتضي التحرير في غير البر ، فالمستنبطة أولى بعدم التعديلية ، وبيان أن المنصوصة لا تقتضي التحرير في غير محل النص ؛ قصور دلالة اللفظ عن ذلك ؛ ولهذا فإنه لو قال : «أعتقدت كل عبد لي أسود» عتق كل السودان من عبيده ، ولو قال : «أعتقدت عبدي سالماً لسوداه ، أو لسوء خلقه» ؛ فإنه لا يعتق غلام وإن كان أشد سواداً من سالم وأسوأ خلقاً .

السابع : أن حكم القياس : إما أن يكون موافقاً للبراءة الأصلية أو مخالفأ لها .

فإن كان الأول ؛ لم يكن القياس مفيداً ؛ لأنه لو قدر عدمه كان مقتضاه

(١) يحاجب عن ذلك التقدير الأول ؛ بيان النص أو الإجماع كما ثبت به حكم الأصل ثبت به اعتبار الوصف المناسب في الأصل علة الحكم ، وتلك العلة هي التي ثبت بها حكم الفرع ، وإذ ذاك ؛ يكون الدليل الذي ثبت به حكم الأصل مباشرة هو الذي ثبت به حكم الفرع ؛ لكن بوساطة العلة ، ويحاجب عنه على التقدير الثاني .

أولاً : بأن لا نسلم قطعية حكم الأصل بإطلاق ، ولا ظنية حكم الفرع بإطلاق ؛ فقد يكون كل منهما قطعياً وقد يكون ظنياً وقد يختلفان .

ثانياً : بأن علة حكم الأصل مقصود إليها في شرع حكمه ، وعليها بنى ؛ فكانت مثبتة له تشريعأ ، وهي مستنبطة منه ببحث المجتهد ؛ فكانت فرعاً له بالنسبة لعمل المجتهد ومعرفته ؛ وعلى ذلك لا دور لاختلاف جهة التوقف .

متحققًا بالبراءة الأصلية .

وإن كان الثاني ؛ فهو متنع ؛ لأن البراءة الأصلية متيقنة والقياس مظنون واليقين متنع مخالفته بالظن .

الثامن : أنه لو جاز التبعد بالقياس عقلًا في الفروع لظن المصلحة ؛ لجاز مثل ذلك في أصول الأقيسة وهو محال ؛ لما فيه من التسلسل .

التاسع : أن الشرعيات مصالح ؛ فلو جاز إثباتها بالقياس ؛ لجاز أن يتبعه بالإخبار عن كون زيد في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالأمارات ، وهو متنع .

العاشر : أن الرجم بالظن جهل ولا صلاح للخلق في إفحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فيه ويحكموا بما يجوز أن يكون مخالفًا لحكم الله تعالى ^(١) .

الحادي عشر : أنه لا يستقيم قياس إلا بعلة ، والعلة ما توجب الحكم بذاتها ، وعمل الشرع ليست كذلك ، فلا قياس ^(٢) .

الثاني عشر : أن حكم الله تعالى خبره ؛ وذلك إنما كان يعرف بالتوقيف لا بالقياس ؛ لأن القياس من فعلنا لا من توقيف الشارع .

الثالث عشر : أن جلي الأحكام الشرعية لا يعرف إلا بالنصوص ؛ فكذلك خفيها ؛ كالمدركات فإن جلتها وخفتها لا يدرك بغير الحس .

(١) وأجيب بأن القياس يعتمد على مقاصد الشريعة والعلل التي اعتبرت بأدلتها في بناء الأحكام عليه ؛ فليس رجماً بالغيب ولا إفحاماً للناس في ورطة الجهل ؛ إذ كان معرفاً للإحکام بإرشاد الشارع إلى عللها ومقاصدها .

(٢) عمل الشرع وإن لم يجب الحكم بذاتها غير أنها بعد اعتبار الشرع لها وبنائه الحكم عليها صارت موجبة للأحكام حيث وجدت إلا لعارض من فقد شرط أو وجود مانع ، انظر جواب الأمدي عن الشبهة (١٤ - ١٩) فيما يأتي .

الرابع عشر : أنه لو كان للشرعيات علل لستحال انفكاكها عن أحكامها ؛ كما في العلل العقلية ؛ فإنه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركاً لما كانت الحركة علة لكونه متحركاً ؛ وذلك يوجب ثبوت الأحكام الشرعية قبل ورود الشع لتقديم العلل عليها ، وهو محال .

الخامس عشر : أنه لو كان القياس صحيحاً ؛ لكان حجة مع النص ، وذلك يوجب ثبوت الأحكام الشرعية قبل ورود الشع لتقديم العلل عليها ، وهو محال ، وذلك متنع بالإجماع .

ال السادس عشر : أن نظر القائل لا بد وأن يقع في منظور فيه ، والمنظور فيه ليس سوى النص والحكم ، وهو الواجب والحرام مثلاً ، وليس المنظور فيه هو النص ؛ إذ هو غير متناول للفرع والحكم ؛ فهو فعل المكلف ، ويلزم من ذلك ؛ أنه لم يوجد فعل المكلف أن لا يصح القياس ، ويلزم من فساد الأمرين فساد القياس الشرعي .

السابع عشر : أنه لو جاز التبعد بتحريم شيء أو وجوبه عند ظننا أنه مشابه لأصل حرم أو واجب بناء على أمارة ؛ لجاز أن يتبعه بذلك عند ظننا المشابهة من غير أمارة ، وهو محال .

الثامن عشر : أنه لو جاز التبعد بالقياس الشرعي ؛ لكان على عليه دلالة والدلالة عليها . إما النص والعلة المستنبطة التي فيها الخلاف غير منصوصة ، وإما العادات ؛ والعادات تكون مثبتة للأحكام الشرعية ؛ فلا تكون مثبتة لأمارتها .

التاسع عشر : لو كانت المعاني المشروعة من الأصول أدلة على ثبوت الأحكام في الفروع ، ولم يقف كونها أدلة على شيء سواها ؛ كما في النصوص

والاتفاق واقع على احتياج المستنبطه إلى دليل ، والحتاج إلى الدليل لا يكون دليلاً ؛ كما في الأحكام .

العشرون : أنه إذا غالب على الظن تحرير ربا الفضل في البر : إما لكونه مطعمون جنس أو مكيل جنس أو قوتاً أو مالاً ؛ فلا بد من رعاية المصلحة في ذلك ، وأي مصلحة في تحرير بيع ما هذه صفتة .

الحادي والعشرون : أنه لو صح معرفة الحكم الشرعي مع كونه غيبياً بالقياس ؛ لصح معرفة الأمور الغيبية بالقياس ، وهو محال .

الثاني والعشرون : أن القياس فعل القائلس ؛ وذلك مما لا يجوز أن يتوصل به إلى معرفة المصالح .

الثالث والعشرون : أن القياس لا بد فيه من علة مستنبطة من حكم الأصل ، والحكم في الأصل ؛ جاز أن يكون معللاً وجاز أن لا يكون معللاً . وبتقدير كونه معللاً ؛ يحتمل أن يكون الحكم ثابتاً بغير ما استنبط وبتقدير أن يكون ثابتاً بما استنبط يحتمل أن لا يكون متحققاً في الفرع إذا كان وجوده فيه ظنياً ؛ وما هذا شأنه لا يصلح للدلالة .

الرابع والعشرون : أنه لو جاز التبعيد بالقياس ؛ لأفضى ذلك إلى تقابل الأدلة وتكافتها ، وأن يكون الرب تعالى موجباً للشيء ومحرماً له ، وهو محال على الله تعالى ، وبيان ذلك أنه قد يتعدد الفرع بين أصلين حكم أحدهما الحلال والآخر الحرمة ؛ فإذا ظهر في نظر المحتهد شبه الفرع بكل واحد منها ؛ لزم الحكم للحل وحرمة في شيء واحد ، وذلك محال .

الخامس والعشرون : أن القياس لا بد فيه من علة جامدة والعلل الشرعية لا بد وأن تكون على وزان العلل العقلية ، والعلة الشرعية يجوز عند القائلين

بالقياس أن تكون ذات أوصاف ، والعلة النقلية ليست كذلك ؛ فإنها تستقل بحكمها ؛ كاستقلال الحركة بكون المخل الذي قامت متحركاً واستقلال السواد بكون محله أسود ونحوه .

وأما من زعم أن العقل موجب للتعبد بالقياس الشرعي ؛ فقد احتاج بثلاث شبه :

الأولى : أن الأنبياء عليهم السلام مأمورون بعمم الحكم في كل صورة ، والصور لا نهاية لها ؛ فلا تمكن إحاطة النصوص بها ؛ فاقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس .

الثانية : أنه إذا غلب على الظن أن المصلحة في إثبات الحكم بالقياس وأنه أنفي للضرر ؛ فيجب اتباعه عقلاً تحصيلاً للمصلحة ودفعاً للمضرة ؛ كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفطر ميله ، وإن جاز تكون السلامة في القعود والهلاك في النهوض .

الثالثة : أن العلل الشرعية ومناسبتها للأحكام مدركة بالعقل ؛ فكان العقل موجباً لورود التعبد بها ؛ كما توجب أحكام العلل العقلية .

والجواب عن السؤال الأول ؛ أنه إذا سلم أن القياس مغلب على الظن وجود المصلحة ؛ فهو بيان وهو وإن كان البيان فيه مرجحاً بالنسبة إلى البيان القاطع ؛ فليس ذلك مما يمنع من التعبد به مع عدم الظفر بالبيان القاطع ، وإن كان ممكناً الوجود ؛ وإنما جاز التعبد بالنصوص الظنية وأخبار الآحاد مع إمكان أن يخلق الله تعالى لنا العلم الضروري بالأحكام ، وإمكان وجود النصوص القاطعة الجلية ؛ وعلى هذا يخرج الجواب عن السؤال الثاني أيضاً .

وعن النقض بما ذكروه من الصور : أن العقل يجوز ورود التعبد بكل ما هو مغلب على الظن ، غير أنه لما ورد التعبد من الشارع بامتناع العمل به ؛ كان ذلك

مانع الشرع لا لعدم الجواز العقلي .

وعن المعارضة الأولى ؛ أن كل ما ظن فيه الجامع بين الأصل والفرع ، وظهرت صلاحيته للتعليق ؛ فالعقل لا يمنع من ورود التبعد من الشارع فيه بالإلحاد ، وحيث فرق الشارع في الصور المذكورة ؛ فلم يكن ذلك لاستحالة ورود التبعد بالقياس بل إنما كان ذلك لعدم صلاحية ما وقع جاماً أو معارض له في الأصل أو في الفرع ، وحيث جمع بين مخلفات الصفات ؛ فإنما كان لاشتراكتها في معنى جامع صالح للتعليق ، أو لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليق ؛ فإنه لا مانع عند اختلاف الصور وإن اتحد نوع الحكم إن تعلل بعلل مختلفة لا أن الحكم ثبت في الكل بالقياس .

وعلى هذا نقول ؛ ما لم يظهر تعليله وصححة القياس عليه إما لعدم صلاحية الجامع أو لتحقق الفارق أو لظهور دليل التبعد ؛ فلا قياس فيه أصلاً وإنما القياس فيما ظهر كون الحكم في الأصل معللاً فيه وظهر الاشتراك في العلة وانتفى الفارق ^(١) .

وعن الثانية ؛ أن ذلك وإن أفضى إلى الاختلاف بين المجتهدين ؛ فإن ذلك غير محدود مطلقاً فإن جميع الشرائع والملل كلها من عند الله وهي مختلفة ، ولا محدود فيها ؛ إلا لما كانت مشروعة من عند الله ؛ كيف وأن الأمة الإسلامية معصومة عن الخطأ على ما عرف ^(٢) ؛ فلو كان الاختلاف مذموماً ومحظياً على الإطلاق ؛ وكانت الصحابة مع اشتئار اختلافهم وتبابين آقوالهم في المسائل الفقهية مخطئة بل الأمة قاطبة ، وذلك ممتنع .

وعلى هذا ؛ فيجب حمل ما ورد من ذم الاختلاف والنهي عنه على

(١) انظر : (ص ٢٨٠ / ج ١٩) من «فتاوي ابن تيمية» ، و(ص ٥٥ / ج ٢) من «أعلام الموقعين» .

(٢) أي : في «مباحث الإجماع من عصمتها في إجماعها» .

الاختلاف في التوحيد والإيمان بالله ورسوله والقيام بنصرته وفيما المطلوب فيه القطع دون الظن والاختلاف بعد الوفاق والاختلاف العامة ، ومن ليس له أهلية النظر والاجتهاد ، وبالجملة ؛ كل ما لا يجوز فيه الاختلاف جمعاً بين الأدلة بأقصى الإمكان .

وقوله تعالى : ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ ؛ إغا المراد به نفي التناقض والاضطراب والاختلاف المناقض للبلاغة عن القرآن لا نفي الاختلاف في الأحكام الشرعية^(١) .

وأما إنكار عمر على ابن مسعود وأبي بن كعب ؛ فيجب أيضاً حمله على اختلافهما فيما سبق فيه الإجماع أو على اختلافهما بالنظر إلى مستفت واحد حذراً من تحيزه .

وأما قول جرير^(٢) لعلي وعمر عند اختلافهما في مسألة المتعة : فيجب حمله على ما ظنه من إفشاء ذلك إلى فتنة وثوران أمره .

وأما ما كتبه علي إلى قضااته ؛ فيجب حمله أيضاً على خوفه من انتقام فرق بسبب نسبته إلى تعصب مخالفة من سبق .

وعن الثالثة ؛ باختيار تصويب كل مجتهد بناء على أن الحكم عند الله تعالى في حق كل واحد ما أدى إليه اجتهاده وذلك ما لا يمنع من كون الشيء

(١) الآية ظاهرة في نفي اختلاف التناقض عموماً عن القرآن ؛ فلا تناقض في أخباره بل يصدق بعضها أيضاً ولا في أحكامه بل هي محض الحكمة البالغة والعدالة التامة ، ولا ضعف في أسلوبه وعباراته ؛ فإنه في ذروة الكمال فصاحة وبلاغة ؛ فكان بذلك معجزاً في أخباره وأحكامه وحججه في براعة أسلوبه . وقد يكون التناقض بين آراء المجتهدين لا اختلاف مداركهم ومع ذلك فمخطئهم معدور مأجور .

(٢) «جرير» سبق تعليقاً أن فيه تحريفاً ، وأن الصواب : «جري» بالياء المشددة مصغراً .

ونقيضه حقاً بالنسبة إلى شخصين مختلفين ؛ كما في الصلاة وتركها بالنسبة إلى الحائض والطاهر ؛ وكالجهات المختلفة في القبلة حال اشتباهاها بالنسبة إلى شخصين مختلفين وبالنسبة إلى شخص واحد في حالتين مختلفتين ؛ وكجواز ركوب البحر في حق من غلب على ظنه السلامة وتحريمه في حق من غلب على ظنه الها لا^(١) ؛ وهذا بخلاف القضايا العقلية وما ألحق فيه في نفس الأمر لا يكون إلا واحداً معيناً ؛ كحدث العالم وقدمه وجود الصانع وعدمه^(٢) .

وعن الرابعة من وجهين :

الوجه الأول : أنه لو كان العدول من أصرح الطريقين وأبينهما إلى أدناهما ما يمتنع وب�行 بالبلاغة ؛ لما ساغ ورود الكتاب بالألفاظ المجملة وإرادة المعين ، والعامة وإرادة الخاص ، والمطلقة وإرادة المقيد والألفاظ المحتملة ، ولما ساغ أيضاً مثل ذلك من الرسول مع إمكان الإتيان بألفاظ صريحة ناصرة على الغرض المطلوب ، وهو ممتنع خلاف الواقع .

الوجه الثاني : أنه غير بعيد أن يكون الله تعالى ورسوله قد علموا أن في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص ؛ وذلك بسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد طلباً لزيادة الثواب الحاصل به على ما نطق .

(١) أقول : ما ذكر ونحوه مما اختلف فيه الحكم باختلاف الأحوال هو مقتضى الحكم وليس من التناقض في شيء ؛ فإن التناقض يشترط فيه وحدة الحكم على الأحوال التي لها مدخل في الحكم أو كما يقال : وحدة النسبة ، وفيما ذكر الأمدي : اختلف الحكم عليه بصفات لها تأثير في الحكم ؛ فلا تناقض .

(٢) ويعكن أن يجاب على تقدير أن المصيب واحد : بأن المجتهد إذا لم يمكنه الجمع بين الأدلة المتعارضة ، ولم يعرف التاريخ رجع بما ظهر له من المرجحات على طريقة أهل العلم في ذلك ، وإن لم يظهر له مرجع كفاه أن يحكم إجمالاً بأن ما وافق الواقع من الأقوال فهو الحق وما خالف فهو الخطأ ؛ وبذلك لا يلزم الترجيح بلا مرجع .

به النص في حق عائشة حتى تبقى الشريعة مستمرة غصة طرية .

وعن الخامسة : أن الحكم في الأصل وإن كان ثابتاً بالنص أو الإجماع لا بالعلة ، وأن ذلك غير متحقق في الفرع ؛ فلا نسلم وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريق إثبات حكم الأصل ، بل يمكن أن يكون إثبات الحكم في الأصل مع كونه مقطوعاً به ، وفي الفرع بوجود ما كان قد ظهر كونه باعثاً على الحكم في الأصل ولا يلزم من كون الفرع تابعاً في حكمه للأصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهم ؛ وإلا لما كان أحدهما تابعاً لآخر بل التبعية متحققة بمجرد إثبات الحكم في الفرع بما عرف كونه باعثاً على الحكم في الأصل^(١) .

وعن السادسة من وجهين :

الأول : قال بعضهم : إن علم قطعاً قصده للسوداء أعتق كل عبد أسود له .

وقال بعضهم : لا يكفي مجرد القصد بل لا بد مع ذلك من أن ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان ؛ فإنه كاف في عتق كل عبد أسود ، وغايته إطلاق اللفظ الخاص وارادة العام ، وهو سائع لغة ، وكما حمل قول الله تعالى : ﴿وَلَا تأكّلوا أمواله﴾ ، على النهي عن الإتلاف العام ؛ وكما حمل قول القائل : «والله لا أكلت لفلان خبزاً ، ولا شربت من مائه جرعة» ؛ إذ قصد به دفع المنة علىأخذ الدرارهم وغيرها من العروض حتى أنه يحث بذلك .

(١) سبق للأمدي في المسألة العشرين من مسائل شروط العلة : أن الخلاف بين الحنفية والشافعية فيما ثبت به حكم الأصل خلاف لفظي ؛ فكلامهما يقول : إن حكم الأصل عرف بالنص لا بالعلة ، وأن العلة باعثة على حكم الأصل ومقصودة للشارع في بناء حكمه عليها ؛ وعلى ذلك فالعلة التي بنى الشارع الحكم عليها هي التي قصد بناء الحكم عليها في الفرع ، وتعريفه لحكم الأصل بالنص تعريف مباشر وتعريفه لحكم الفرع بالنص بواسطة العلة المستنبطة من محل حكم الأصل فاتحد طريق الحكمين . انظر ما تقدم تعليقاً (ص ١٥) .

وقال بعضهم : لا يكفي ذلك ؛ لأن مجرد النية ، والإرادة لذلك غير كافية في العتق بل إن قال مع ذلك : «وقيسوا عليه كل أسود» ؛ عتق كل عبد أسود ، وهذا هو اختيار الصيرفي من أصحاب الشافعى ، وهو أقرب من الذي قبله .

الثاني : أنه لا يلزم من امتناع التعديـة هـا هنا امتناع التعديـة في العـلـلـ المستنبـطةـ الشرـعـيـةـ ؛ وـذـلـكـ لأنـ العـتـقـ منـ بـابـ التـصـرـفـ فيـ أـمـلاـكـ العـبـيدـ بالـزـوـالـ ، وـلاـ كـذـلـكـ فيـ الأـحـكـامـ الشـرـعـيـةـ ؛ وـعـنـدـ ذـلـكـ فـلـاـ يـلـزـمـ منـ اـمـتـنـاعـ التعـديـةـ هـاـ هـاـ مـبـالـغـةـ فيـ صـيـانـةـ مـلـكـ العـبـيدـ مـثـلـهـ فيـ الأـحـكـامـ الشـرـعـيـةـ ؛ وـلـهـذاـ فإنـهـ لوـ اـجـتـمـعـ فيـ المـحـلـ الـوـاحـدـ حـقـانـ - لـلـهـ وـلـلـأـدـمـيـ - وـتـضـايـقـ المـحـلـ عنـ استـيـفـائـهـماـ ؛ كـمـاـ لـوـ وـجـبـ القـتـلـ عـلـىـ شـخـصـ بـالـرـدـدـ وـبـالـقـتـلـ الـمـوجـبـ للـقـصـاصـ ؛ فـإـنـهـ يـقـدـمـ حـقـ الـأـدـمـيـ عـلـىـ حـقـ اللـهـ تـعـالـىـ وـيـقـتـلـ قـصـاصـاـ لـاـ بـالـرـدـدـ .

ولـهـذاـ ؛ طـرـدـ أـهـلـ الـلـغـةـ مـثـلـ ذـلـكـ وـعـدـوـهـ فـيـمـاـ لـاـ يـقـتضـيـ زـوـالـ الـأـدـمـيـ ؛
فـإـنـهـ لـوـ قـالـ الـقـاتـلـ لـغـيـرـهـ : «لـاـ تـأـكـلـ هـذـاـ الطـعـامـ ؛ فـإـنـهـ مـسـمـوـمـ ، وـلـاـ تـشـرـبـ هـذـاـ
الـشـرـابـ فـإـنـهـ مـسـهـلـ ، وـلـاـ تـجـالـسـ فـلـاـنـاـ لـسـوـادـهـ» ؛ فـإـنـ أـهـلـ الـلـغـةـ يـعـدـوـنـهـ إـلـىـ كـلـ
مـاـ هـوـ مـنـ جـنـسـهـ مـشـارـكـ لـهـ فـيـ الـعـلـةـ ؛ وـعـلـىـ هـذـاـ نـقـوـلـ : إـنـهـ لـوـ قـالـ لـوـكـيـلـهـ : بـعـ
هـذـاـ الـعـبـدـ لـسـوـادـهـ أـوـ لـسـوـءـ خـلـقـهـ ، وـكـانـ قـدـ قـالـ لـهـ : مـهـمـاـ ظـهـرـ لـكـ رـضـائـيـ بـشـيءـ
مـنـ التـصـرـفـاتـ بـقـرـائـنـ الـأـحـوـالـ دـوـنـ صـرـيـعـ الـأـقـوـالـ ؛ فـأـفـعـلـهـ ، وـعـلـمـ أـنـ الـعـلـةـ فـيـ
إـطـلاقـ الـبـيـعـ السـوـادـ وـسـوـءـ الـخـلـقـ خـاصـيـةـ ؛ فـلـهـ بـيـعـ كـلـ مـشـارـكـهـ فـيـ تـلـكـ الـعـلـةـ
عـلـىـ وزـانـ ذـلـكـ الشـرـعـ .

وـعـنـ السـابـعـةـ : أـنـهـ مـنـقـوـضـةـ بـمـخـالـفـةـ الـبـرـاءـةـ الـأـصـلـيـةـ بـالـنـصـوصـ الـظـنـيـةـ
وـبـالـإـقـرـارـ وـالـشـهـادـةـ وـالـفـتـوىـ وـغـيـرـ ذـلـكـ .

وـعـنـ الثـامـنـةـ : أـنـهـ لـوـ لـمـ يـرـدـ النـصـ بـالـحـكـمـ فـيـ أـصـوـلـ الـأـقـيـسـةـ ؛ إـلـاـ كـانـ

التعبد بإثباتات أحکامها بالقياس على أصل آخر جائزًا ، وإن امتنع ذلك لما فيه من التسلسل ؛ فلا يرد به التعبد لاستحالته في نفسه .

وعن التاسعة : أنه لا يمتنع في العقل أيضًا ورود التعبد بإخبارنا عن كون زيد في الدار عن ظن إذا ظهرت ألمارة كونه في الدار .

وعن العاشرة : أنها مبنية على فاسد أصول الخصوم في وجوب رعاية الصلاح والإصلاح ، وهو باطل على ما عرف من أصلنا^(١) ، وإن سلمنا وجوب رعاية المصلحة ؛ فلا يمتنع أن يكون في التعبد بالقياس مصلحة ، وقد استأثر الرب تعالى بالعلم بها .

كيف وإن ما ذكروه منقوض بورود التعبد بالنصوص الفنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة حالة الاشتباه ، وبقبول قول العدول في قيم المخلفات وأرش الجنایات وتقدير النفقات .

وعن الحادية عشر : أن العلة في القياس إنما هي بمعنى الألمارة والعلامة على الحكم في الفرع وذلك ما لا يمتنع باتباعه ولهذا ؛ فإنه لو قال الشارع : «مهمارأيتم وصف الشدة المطربة ؛ فاعلموا أنني قضيت بتحريم ذلك المشتد المطرب» ، كان واجب الاتباع^(٢) .

وعن الثانية عشرة : أنه مهما لم يقم دليل يدل على وجوب التعبد بالقياس من نص أو إجماع ؛ فإنما لا ثبت به الحكم ولا نفيه ، وإن كان يجوز ورود التعبد به عقلاً ؛ فإذا قال الشارع : «تعبدتكم بالقياس فمهمارأيتم الحكم

(١) «أصلنا» ؛ أي : الأشعرية ، وقد تقدم الكلام تعليقاً على أصلهم في الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) انظر التعليق : (ص ١٦) .

قد ثبت في صورة وغلب على ظنونكم أنه ثبت لعله ، وإنها متحققة في صورة أخرى ، فقيسوها» ، كان ذلك إخباراً عن إثبات الحكم في الفرع ، وإن لم يرد مثل هذا النص ، فانعقاد الإجماع على ذلك يكون كافياً .

وعن الثالثة عشرة : أنها قياس تمثيلي من غير جامع ؛ فلا يصح .

وقد أجاب بعضهم بأن كثير الزعفران الواقع في الماء يعلم بالإدراك وخفيه إنما يعلم بإخبار من شاهده لا بنفس الإدراك وليس بحق ؛ فإن الخبر مستند إلى المشاهدة .

فإن قيل : الحكم في الفرع أيضاً مستند إلى الحكم الثابت بالنص ؟ فكان جلي الأحكام وخفيتها مستنداً إلى النص .

قيل : النص الوارد في الأصل لم يكن وارداً في الفرع ، ولو ورد في الفرع ؛ لما احتاج إلى القياس .

وعن الرابعة عشرة : أنا لا نسلم أن كون المتحرك متحركاً يزيد على قيام الحركة بال محل ؛ فلا علة ولا معلول ، وإن سلمنا أن المتحركة معللة بالحركة ؛ ولكن ما ذكروه تمثيل من غير الجامع ؛ وذلك لأن اسم العلة مشترك بين العلة العقلية والعلة الشرعية لأن العلة العقلية مقتضية للحكم بذاتها لا بوضع ، بخلاف العلة الشرعية ؛ فإنها بمعنى الباعث ولا يمتنع أن يكون الوصف علامه على الحكم في بعض الأزمان دون البعض اتباعاً لوضع الشارع ، ولا يمتنع أن يكون الوصف باعثاً لما يختص به من المصلحة في بعض الأزمان دون البعض ؛ كما أبيحت الخمرة في زمان وحرمت في زمان وجوز الصوم في زمان وحرم في زمان ؛ ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت والغاية في وقت آخر .

وعن الخامسة عشرة : أن القياس عندنا حجة مع النص المافق ولا يلزم أن

يكون مع النص المخالف الراجح بدليل خبر الواحد ؛ فإنه حجة وإن لم يكن حجة مع النص المخالف الراجح .

وعن السادسة عشرة : أن نظر القائس في الفرع وإن لم يكن في دلالة النص ؛ فهو ناظر في المعنى الجامع والدلالة على عليته وفي الحكم في الفرع ، وليس الحكم هو فعل المكلف ؛ بل الحكم إنما هو الوجوب أو التحرير المتعلق بفعله .

وعن السابعة عشرة : أنه إذا غالب على الظن مشابهة شيء لشيء محرم وأمكن ذلك من غير أمارة ؛ فالعقل يجوز ورود الشرع بالتبعد بتحريمه وإن لم يرد الشرع به^(١) .

وعن الثامنة عشرة : بناء الحصر فيما ذكروه ، وما المانع من طريق آخر يعرف كون الوصف الجامع علة من الإيماء أو غيره من طرق التخريج ؛ كما عرف .

وعن التاسعة عشرة : أن العلل المستنبطة من الأصول وإن كانت أدلة على الأحكام في الفروع ؛ فليست أدلة لذواتها وصفات أنفسها الذاتية ؛ كما في العلل العقلية بل إنما كانت أدلة بالوضع والتوقيف وجعل الشارع لها أدلة ؛ فلنذلك افتقرت في جعلها أدلة إلى غيرها .

وعن العشرين : أن الكلام في هذه المسألة غير مختص بتصحيح القياس في أحاد الصور ؛ بل إنما هو في جواز ورود التباعد بالقياس في الجملة ؛ كيف وأن الوجه في ظهور المصلحة في التعليل بطعمون جنس أو مكيل جنس أو غير ذلك ، مما^(٢) قد تكلف بيانه في مسائل الفروع ؛ فعلى الناظر في ذلك بالاعتبار حتى أن

(١) جواب عن هذه الشبهة تنزل منه مع النصوص ؛ ولا فهي مجرد فرض ومحض خيال فلا تحتاج إلى جواب .

(٢) «ما قد تكلف» : الجار والمجرور خيران ، لا بيان لقوله : «غير ذلك» .

كل مالم يظهر فيه وجه المصلحة ولا دفع المفسدة من الأوصاف المستتبطة بدلليه ؛ فالقياس فيه غير جائز .

وعن الحادية والعشرون : أن كل ما هو غيب عنا لو جعل الله عليه أمارة تدل عليه كما جعل ذلك في الأحكام الشرعية ؛ كان الحكم في معرفته ، كما في الأحكام وحيث لم يجعل له أمارة تدل عليه لم يكن معلوماً .

وعن الثانية والعشرين : لا نسلم أن التوصل إلى معرفة المصالح بفعل القائس ؛ وإنما فعل القائس وهو إثبات مثل حكم الأصل في الفرع تبع لمعرفة المصالحة المأخوذة من حكم الأصل^(١) .

وعن الثالثة والعشرين : أنه متى غلب القائس كون الحكم معللاً وظهرت له علة في نظره مجردة عن المعارض وتحقق وجودها في الفرع ؛ كان له القياس وإلا ؛ فلا .

وعن الرابعة والعشرين : أنه مهما تقابل في نظر القائس قياسان على التحليل والتحريم مثلاً ؛ فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها ؛ فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين ؛ وعلى هذا إن ترجحت إحداهما على الأخرى كان العمل بها .

وإن تعارضا من كل وجه أمكن أن يقال بالوقف إلى حين ظهور الترجيح ، وأمكن أن يقال بتخيير المجتهد في العمل بأي القياسين شاء ، على ما عرف من مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل .

(١) فعل القائس في كلام المستدل كلمة مجملة ؛ فإن أريد بها إثبات مثل حكم الأصل في الفرع ؛ فمسلم أنه لا يوصل إلى معرفة المصالح ، بل هو تبع لها كما قال الأمدي ، وذلك لا يضر القائلين بالقياس ، وإن أريد بها بحث المجتهد عن المناطق في محل حكم الأصل مع دليله ؛ فاجتهد في ذلك ما يتوصل به إلى معرفة المصالح والعلل الشرعية التي بنى عليها الشارع الحكم في الأصل ونقل بها المجتهد الحكم منه إلى ما وجد فيه من الفروع .

ومن الخامسة والعشرين : لا نسلم أن العلل الشرعية على وزان العلل العقلية ، وإنما هي بمعنى الأamarات والعلمات ، وما كان بمعنى الأمارة والعلامة لا يمتنع أن يكون الظن الحاصل منه من مجموع أوصاف لا يستقل البعض بها^(١) وذلك ؛ كالظن الحاصل بنزول المطر عند طلوع الغيم وتكاثفه ودنوه من الأرض وهبوب الهواء البارد ، وكذلك ظن سقوط الجدار بميله وانشقاقه وتخلخل أجزائه إلى غير ذلك .

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بكون العقل موجباً لورود التعبد بالقياس : أن الذي لا يتناهى إنما هو الجزيئات الداخلة تحت الأجناس الكلية أما الأجناس الكلية ؛ فلا نسلم أنها غير متناهية .

وعلى هذا ؛ فقد أمكن التنصيص على كل واحد من الأجناس بأن يقول الشارع : «كل مطعم ربوى ، وكل مسكر حرام وكل قاتل عمداً عدواناً مقتول ، وكل سارق من حرز مثله لا شبهة له في مقطوع» إلى نظائره ، والحكم في كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتاً بالنص وإن افتقرنا فيه إلى الاجتهاد في إدراج كل واحد تحت جنسه ليتم إثبات الحكم فيه بالنص ؛ فذلك إنما هو من باب تحقيق متعلق الحكم لا أنه قياس وعلى هذا ؛ فلا حاجة إلى القياس وإن سلمنا امتناع التعميم بغير القياس ؛ فإنما يجب التعبد به أن لو كان النبي عليه مكلفاً بالتعميم ، وهو غير مسلم بل يمكن أن يقال : بأنه إنما كلف بما يقدر على تبليغه بطريق الخطابة^(٢) .

(١) وكذا لو كانت العلة بمعنى الباعث المقصود للشارع من شرع الحكم فإنه لا يمتنع إن كان المعنى المناسب المعتبر في ترتيب الحكم على وفقه مؤلفاً من مجموع أوصاف ؛ كالقتل العمد العدوان المقتضي للقصاص .

(٢) نعم ؛ النبي ﷺ مكلف بالتبليغ في حدود طاقته بالشفاعة لمن اجتمع به ، أو بالكتابة وإرسال الرسل لمن غاب عنه أو بأمر من بلغته الدعوة أن يبلغها غيره ؛ فمن بلغته شريعة الله بأى وجه من =

وما ذكروه مبني على وجوب رعاية الصلاح والأصلح ، وهو غير
مسلم^(١) على ما عرفناه من الكلاميات .

وعن الثانية : أنها مبنية على كون العقل موجباً ، وعلى وجوب رعاية
المصلحة ، وهو باطل على ما عرفناه^(٢) .

وإن سلمنا أن العقل موجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل ؛ لكن
متى إذا كان الله تعالى متعلقاً بما ظنه العبد على وفق ما ظنه العبد ، أو على
خلافه ؟

الأول مسلم والثاني منسوخ .

وعند ذلك ؛ فمن الجائز أن يكون الرب تعالى قد علم أنه لا مصلحة
للمكلفين في القياس ، وأنه مضر في حقهم على خلاف مظنون العبد ، ومع
ذلك ؛ فلا يكون العقل موجباً للقياس ، وإن سلمنا إيجاب ذلك مطلقاً لكن إذا
أمكن إثبات الحكم في الفرع بطريق غير القياس أو إذا لم يكن ؟

الأول منسوخ ، والثاني مسلم وقد بينما إمكان ذلك في دفع الشبهة التي
قبلها .

وعن الثالثة : أنها مبنية على كون العقل موجباً وعلى وجوب رعاية
المصلحة وعلى أنه لا طريق إلى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس ، وعلى أن
الله تعالى عالم بأن المصلحة في القياس كما ظنه العبد ، وكل ذلك منسوخ .

الوجه ؛ وجب عليه العمل بها ولا ؛ فهو معدور . لكن ليس هذا موضوع البحث ؛ فإن الكلام في عموم
النصوص وبيانها لأحكام جميع الواقع لا في تعميم البلاغ لجميع الأفراد .

(١) رعاية مصالح العباد في التشريع وبناء الأحكام عليها معلوم من الدين باستقراء
النصوص ، وهو مقتضى حكمة الله ورحمته التي وسعت كل شيء ، وإن قلنا أن ذلك واجب عليه ؛ فهو
سبحانه الذي كتبه على نفسه فضلاً منه وإحساناً ورحمة بعباده .

وأيضاً ؛ فإن العلة الجامعة قد لا تكون طريق إثباتها المناسبة ؛ كما سبق تعريفه . وبتقدير أن يكون لا طريق سوى المناسبة ، وأنه لا طريق إلى معرفتها إلا بالعقل ؛ فلا نسلم أنه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلاً .

وما ذكروه من العلل العقلية مبني على العلة والمعلول^(١) العقلين وهو غير مسلم وبتقدير تحقق ذلك فالعقل إنما يقضي بخلافة معلول العقلية لها ؛ لكنها مقتضية لعلوها بذاتها ولا كذلك الشرعية ؛ فإنها إنما كانت عللاً بمعنى الأمارات والعلمات ؛ فلا يصح القياس^(٢) .

* المسألة الثانية :

الذين اتفقوا على جواز التعبد بالقياس عقلاً ؛ اختلفوا :

فمنهم من قال : لم يرد الشرعي به بل ورد بحظره ؛ كدادود بن علي الأصفهاني وابنه والقاسمي والنهراني^(٣) ولم يقضوا بوقوع ذلك إلا فيما كانت علته منصوصة أو مومى إليها .

وذهب الباقيون إلى أن التعبد الشرعي به واقع بدليل السمع ، واختلفوا في وقوعه بدليل العقل ؛ كما بيناه في المسألة المتقدمة ، وأؤمننا إلى إبطاله .

ثم الدليل السمعي هل هو قاطع أو ظني ؟ اختلفوا فيه ؛ فقال الكل : إنه قطعي سوى أبي الحسين البصري ؛ فإنه قال : إنه ظني وهو المختار ، وقد احتاج

(١) مبني على العلة المعلول : فيه سقط ، والأصل : مبني على الملازمة بين العلة والمعلول .

(٢) وكذا لو كانت عللاً بمعنى المقصود المناسب لترتيب الحكم عليه ؛ فإنها إنما كانت عللاً باعتبار الشارع ما اشتملت عليه من المناسب للحكم لا بذاتها .

(٣) هو أبو سليمان داود بن علي الأصفهاني الفقيه الظاهري ، ولد بالكوفة عام ٢٠٠هـ ، ومات ببغداد عام ٧٥٢هـ ، وقد روى عنه ابنه محمد الفقيه وغيره ، والقاسمي هو أبو محمد جعفر بن محمد الرازى .

على ذلك بحجج ضعيفة لا بد من الإشارة إليها ، والتنبيه على ضعفها ، ثم ذكر بعد ذلك ما هو المختار ؛ فمنها كتابية واجتماعية ومعنوية .

أما الكتابية ؛ فقوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطْبِعُوا اللَّهَ وَأَطْبِعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُم مَنْ كُمْ فِي إِنْ تَنَازَعُتُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» ، وجده الاحتجاج به أنه أمر بطاعة الله والرسول ، والمراد من ذلك إنما هو امتثال أمرهما ونهييهما ؛ فقوله ثانياً : «فِإِنْ تَنَازَعُتُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» ، والظاهر من الرد هو القياس ؛ لأنَّه لو أراد به اتباع أوامرهمما ونواهيهما لكان ذلك تكراراً فلم يبق إلا أن يكون المراد به الرد إلى ما استنبط من الأمر والنهي .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن المراد من قوله تعالى : «فَرْدُوهُ» القياس على ما أمر الله ورسوله ، بل يمكن أن يكون المراد البحث عن كون المتنازع فيه مأموراً أو منهياً ؛ حتى يدخل تحت قوله : «أَطْبِعُوا اللَّهَ وَأَطْبِعُوا الرَّسُولَ» ؛ فالأمر الأول بالطاعة للأمر والنهي ، والثاني بالبحث عن المتنازع فيه ، هل هو مأمور أو منهي أو لا ؟ فلا تكرار ، وإنما يمكن⁽¹⁾ حمل الرد على القياس مع كونه مختلفاً في الاحتجاج به لأنَّه لا يتعذر حمل لفظ الرد على غيره وليس بمعذر .

وإن سلمنا امتناع حمله على البحث عن كونه المتنازع فيه مأموراً أو منهياً ؛ يمكن أن يكون المراد بقوله : «أَطْبِعُوا اللَّهَ وَأَطْبِعُوا الرَّسُولَ» فيما أمركم به ونهاكم عنه ، والمراد من قوله : «فِإِنْ تَنَازَعُتُمْ فِي شَيْءٍ» ؛ أي : فيما لم يسبق فيه أمر ولا نهي ؛ فردوه إلى الله والرسول بالسؤال للرسول لينبئكم عن مقتضى ذلك في كتاب الله وسنة رسوله .

(1) «وَإِنْ يَمْكُنْ» فيه تحريف ، والصواب : «وَإِنْ يَتَعَيَّنْ ...» إلخ بدليل بقية الكلام إلى قوله : «وليس بمعذر» .

فإن قيل : هذا يوجب اختصاص الآية بن وجد في زمان النبي الظاهر ؛
 لتعذر ذلك بالنسبة إلى ما بعدهم ، والإجماع منعقد على تعميم وجوب الطاعة
 والرد إلى الله والرسول في كل زمان ؟ فلو كان معنى الرد السؤال للرسول ، لما
 تصور ذلك في حق من وجد بعد النبي الظاهر .

قلنا : وإن سلمنا أن الطاعة واجبة بالنسبة إلى كل زمان ؛ ولكن لا نسلم
 أن وجوب الرد ثابت في كل زمان ؛ لأنه إن حمل الرد على القياس ، فهو محل
 النزاع وإن حمل السؤال للنبي الظاهر ، فظاهر أنه غير واجب على من لم يره ^(١) .

فإن قيل : الضمير في المخاطب بالرد عائد إلى المخاطب بالطاعة ؛ فإذا كان
 الخطاب بالطاعة عاماً ؛ فكذلك الخطاب بالرد وإذا تعذر حمل الرد على السؤال
 في حق الكل تعين أن يكون المراد به القياس .

قلنا : وإن سلمنا أن الطاعة واجبة بالنسبة إلى كل زمان ، ولكن لا نسلم
 أنها واجبة بقوله : «أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ» ؛ لأنها خطاب مشافهة على
 ما سبق تقريره في الأوامر ^(٢) ، إن سلمنا عموم خطاب الأمر بالطاعة ؛ فغايتها أن
 يكون الضمير في قوله : «فَرِدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» ظاهراً في العود إلى كل من
 أمر بالطاعة ؛ فعوده إلى البعض وهو من كان في زمان النبي الظاهر لضرورة حمل
 الرد على السؤال للنبي الظاهر ؛ غايته أن يكون تخصيصاً للعموم وهو مقابل بمثله
 في حمل الرد على القياس ؛ وذلك لأن الآية عامة في حق كل مجتهد وعامي

(١) الآية لم يقيد وجوب الرد فيها بزمان دون زمان ولا بحال دون حال ؛ وعلى هذا يكون وجوب
 الرد إلى الله بفهم النصوص وإلى الرسول عليه السلام بسؤاله أيام حياته وإلى سنته بعد وفاته ، وبفهم النصوص
 برد مجملها إلى مفصلها ، ومتباينها إلى محكمها ، وبرد النظير إلى نظره واعطائه حكمه .

(٢) انظر ما تقدم في المسألة الثانية والعشرين من مسائل العموم ، وما كتب عليها تعليقاً في الجزء
 الثاني .

ويلزم من حمل لفظ الرد على القياس ؛ وذلك لأن الآية عامة في حق كل مجتهد وعامي ويلزم من حمل لفظ الرد على القياس تخصيص الآية بالمجتهدين دون غيرهم ، وليس مخالفة أحد العمومين والتمسك بالأخر أولى من العكس ^(١) .

وأيضاً ؛ قوله تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وأولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » والاستنباط هو القياس ، وهو ضعيف أيضاً ؛ وذلك لأن إثنا يجب حمل الاستنباط في الآية على القياس أن لو تعذر حمله على غيره ؛ وليس كذلك إذا أمكن أن يراد به استخراج الحكم من دليله وهو أعم من القياس ؛ ولهذا يصح أن يقال لاستخراج الحكم من دلالة النص أنه مستنبط .

كيف وأن المذكور في صدر الآية إنما هو الأمان والخوف ؛ بقوله تعالى : « وإذا جاءهم أمر من الأمان أو الخوف » ؛ فيجب أن يكون الضمير في قوله : « اذاعوا به » ، وفي قوله : « ولو ردوه » وفي قوله : « لعلمه » وفي قوله : « يستنبطونه » عائداً إليه ؛ لأن المذكور ، لا إلى غيره لكونه غير مذكور ، وليس ذلك من القياس في شيء ، وأيضاً ؛ قوله تعالى : « إن أنتم إلا بشر مثلنا » .

ووجه الاحتجاج به أنهم أوردوا ذلك في معرض صدتهم عما كان يعبد آباؤهم لما بينهم من المشابهة في البشرية ، ولم ينكر عليهم ذلك وهو عين القياس ؛ فكان خجلاً ؛ وهو ضعيف أيضاً لوجهين :

الأول ؛ لا نسلم عدم النكير عليهم ؛ فإن الآية إنما خرجت مخرج الإنكار

(١) تقدم تعليقاً : أن وجوب الرد إلى الله والرسول لم يخص بحال ولا زمن ولا بأحد ؛ فيجب بقاوه على عمومه ولا يخرج منه إلا الرد إليه بسؤاله بعد وفاته لتعذرها والا ؛ من عجز عن الرد إليه لضعف استعداده أو مؤهلته ؛ فلا يكلف ذلك عملاً بنصوص رفع الحرج وأدلة من التكليف بما لا يطاق وما عليه إلا أن يسأل أهل الذكر ويستعين بهم على معرفة الحق قدر الطاقة .

لقولهم ذلك ؛ ولذلك قال الله تعالى : ﴿إِنَّنَا لَا نَمْثُلُ إِنَّمَا مِنْ عَبْدٍ مِنْ يَشَاءُ﴾ .

الثاني ؛ أنه وإن كان قياساً وتشبيهاً في الأمور الحقيقة ؛ فلا يلزم مثله في الأحكام الشرعية إلا بطريق القياس أيضاً ، وهو محل النزاع .

وأما الإجماعية ؛ فمنها أنهم قالوا : الأمة قد عقلت من قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقُولْ لَهُمَا أَفَ﴾ تحريم الشتم والضرب بطريق القياس وهو غير صحيح ؛ لإمكان قول الخصم : إن ذلك إنما عقل من دلالة اللفظ وفحوى الخطاب ، على ما سبق .

وإن كان ذلك بطريق القياس ؛ غير أن العلة فيه معلومة بدلالة النص ، وهي كف الأذى عن الوالدين ؛ ولا يلزم مثله فيما كانت العلة فيه مستنبطة مظنونة ؛ كما قاله النظام .

ومنها : أن الأمة مجتمعة على رجم الزاني المحسن قياساً على رجم النبي ﷺ لاعز ، وهو ضعيف أيضاً ؛ لإمكان أن يقال : بل إنما حكموا بذلك بناء على قوله ﷺ : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»⁽¹⁾ .

ومنها : أن الأمة مجتمعة على أن الله تعالى تعبدنا بالاستدلال بالأمارات على جهة القبلة عند اشتباهاها ؛ وذلك أيضاً ما لا يمكن التمسك به ؛ لأن الخصم لا يمنع من التمسك بالأمارات مطلقاً بل يجوز ذلك في القبلة وفي تقويم أروش الجنایات وقيم المخلفات وتقدير النفقات وفيما كانت الأمارات فيه خفية ولا يلزم مثله في الأمارات الشرعية والأقیسة .

كيف : وأن من الخصوم من يمنع من صحة الاجتهاد عند اشتباه القبلة ، ويوجب التوجيه إلى الجهات الأربع حتى يخرج عن العهدة بيقين .

(1) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثاني .

وأما الحجة المعنوية؛ فهي أن النص والإجماع ما يقل في الحوادث ويندر؛ فلو لم يكن القياس حجة أفضى ذلك إلى خلو أكثر الواقع عن الأحكام الشرعية، وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل، وذلك ممتنع وهي ضعيفة أيضاً؛ ذلك لأن الواقع التي خلت عن النصوص والإجماع إنما يلزم خلوها عن الأحكام الشرعية أن لو لم يكن نفي الحكم الشرعي بعد ورود الشرع حكماً شرعياً.

وأما إذا كان حكماً شرعياً، وكان مدركه شرعياً؛ وهو استصحاب الحال وانتفاء المدارك الشرعية المقتضية للأحكام الإثباتية؛ فلا^(١).

وإن سلمنا أن انتفاء الحكم عند انتفاء النص والإجماع ليس حكماً شرعياً^(٢)؛ ولكن إنما يمتنع ذلك أن لو كنا مكلفين بإثبات الأحكام الشرعية في كل قضية، وهو غير مسلم؛ وذلك لأن الشارع كما يورد إثبات الأحكام في بعض الواقع قد يورد نفيها^(٣) في بعض آخر على حسب اختلاف المصالح.

ثم يلزم على ما ذكروه أن تكون المصالح المرسلة الأخلاقية عن الاعتبار حججاً في الشريعة، وهو محال؛ وذلك لأنه ليس كل واقعة يمكن وجود النص أو الإجماع أو القياس فيها؛ فلو لم تكن المصالحة المرسلة حجة أفضى ذلك أيضاً إلى خلو الواقع عن الأحكام الشرعية؛ لعدم وجود النص أو الإجماع أو القياس

(١) انظر الشبهة الأولى من شبه القائلين بوجوب العمل بالقياس (ص ١٣) وما أجاب به الأمدي عنه (ص ٢٢ ج ٤)، وانظر الجواب أيضاً عنها أول الجزء الثامن من «الأحكام» لابن حزم، طبع مطبعة الإمام.

(٢) هذا تسليم جدلي وقدير مختلف للواقع؛ فإن الأحكام المبنية على البراءة الأصلية بعد ورود الشرع وعدم مدرك شرعي سواها أحكام شرعية.

(٣) في النسخ المطبوعة: «يورد» وفي مخطوطة المدينة: «يريد»، وكأن في الجميع تحريفاً، ولعل الصواب: «يريد»؛ وذلك أن الحكم على ما في المطبوعة والمخطوطة قد بين إثباتاً أو نفيًّا، وهو خلاف السياق فإن الفرض أنه لا نص ولا إجماع، بخلاف ما إذا قلنا: يريد؛ فإنه يتأنى معه ترك بيان بعض الأحكام.

فيها والعذر إذ ذاك يكون مشتركاً^(١) والمعتمد في المسألة الكتاب والسنة والإجماع .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : **﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَئِي الْأَبْصَار﴾** أمر بالاعتبار .

والاعتبار هو : الانتقال من الشيء إلى غيره وذلك متحقق في القياس ؛ حيث أن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع ؛ ولهذا قال ابن عباس في الأسنان : أعتبر حكمها بالأصابع في أن ديتها متساوية ، أطلق الاعتبار وأراد به نقل حكم الأصابع إلى الأسنان ؛ والأصل في الإطلاق الحقيقة .

وإذا ثبت أن القياس مأمور به ؛ فالأمر إما أن يكون للوجوب أو للندب على ما سبق في الأوامر وعلى كلا التقديرتين ؛ فالعمل بالقياس يكون مشروعاً .

فإن قيل : لا نسلم أنه أمر بالاعتبار وصيغة : افعلوا متربدة بين الأمر وغيره ؛ كما سبق في الأوامر وليس جعلها ظاهرة في البعض أولى من البعض . سلمنا أنها للأمر ؛ ولكن لا نسلم أن الاعتبار ما ذكرته بل هو عبارة عن الاتعاظ ، ويدل عليه أمان :

الأول : قوله تعالى : **﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَعْبَةٌ لِأُولَئِي الْأَبْصَار﴾** ، وقوله : **﴿وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامْ لَعْبَةٌ﴾** ، المراد به الاتعاظ ؛ إذ هو المبادر إلى الفهم من إطلاق هذا اللفظ .

الثاني ؛ أن القائل في الفروع إذا أقدم على المعاصي ، ولم يتفكر في أمر آخرته يقال : أنه غير معتبر ولو كان القياس هو الاعتبار ، لما صح سلب ذلك عنه .

(١) قد يلتزم المستدل حجية المصالح المرسلة ؛ لأنها وإن لم يشهد لها دليل معين بالاعتبار ؛ فقد شهدت لها مقاصد الشريعة وقواعدها العامة .

سلمتنا أن الاعتبار ظاهر في القياس؛ لكنه قد وجد في الآية ما يمنع من
الحمل عليه ويصرفه إلى الاعتبار بمعنى الاتعاظ؛ وذلك قوله تعالى: ﴿يَخْرِبُونَ
بِيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِيَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ولو كان الاعتبار بمعنى القياس؛ لما حسن
ترتيبه على ذلك وإنما يحسن ذلك عند إرادة الاتعاظ.

سلمنا أن المراد به القياس؛ غير أنه ليس في الآية صيغة عموم تقتضي العمل بكل قياس؛ فكانت الآية مطلقة والمطلق إذا عمل به في صورة أو صور لا يبقى حجة فيما عدتها ضرورة الوفاء بالعمل بدلalte، وقد عملنا في القياس العقلي والقياس الذي علته منصوصة أو مومى إليها، وبقياس الفروع على الأصول في امتناع إثباتها بالقياس.

سلمنا العموم؛ لكنه قد خص بما كلفنا فيه باليقين وبما كان منصوصاً عليه، وبما لم نعلم له أصلاً ولا وصفاً جاماً؛ فإن القياس غير مأمور به في ذلك كله، وكذلك إذا قال لوكيله: «أعتق غانماً لسواده»؛ فإنه لا يجوز تعدية ذلك إلى سالم وإن كان مسوداً، والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة، وإن بقي حجة؛ ففي أقل ما يتناوله الاسم العام على ما سبق في العموم.

وإن سلمنا أنه يبقى حجة فيما عدا محل التخصيص؛ غير أن الآية خطاب مع الموجودين؛ فيختص ذلك بمن كان موجوداً في وقت نزول الوحي بالآية، وإن عم جميع الأزمان ولكنه أمر مطلق؛ فلا يكون مفيداً للقبور ولا للتكرار، وإن كان مفيداً لذلك؛ لكن بطريق ظني لا قطعي والمسألة قطعية لا ظنية.

والجواب عن السؤال الأول : أنا قد بينا أن صيغة : «افعل» ظاهرة في الطلب وإن الطلب لا يخرج عن اقتضاء الوجوب أو الندب في الأوامر ، وأي

الأمرین قدر کان دليلاً على شرع القياس .

قولهم : لا نسلم أن الاعتبار عبارة عما ذكرتموه ؛ قلنا : دليله ما ذكرناه^(۱) .

قولهم : يطلق بمعنى الاتعاظ ؛ قلنا عنه جواباً :

الأول : المنع ؛ ويدل عليه قولهم : «اعتبر فلان فاتعظ» ، ولو كان الاعتبار هو الاتعاظ ؛ لما حسن هذا الكلام والترتيب ؛ لأن ترتيب الشيء على نفسه ممتنع .

الثاني : أن الاعتبار بمعنى الانتقال من الشيء إلى [غيره مشترك بين القياس والاتعاظ ، أما أن الانتقال متحقق في القياس فقد سبق بيانه ، وأما أنه متحقق في الاتعاظ]^(۲) ؛ فذلك لأن المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير إلى العلم بحال نفسه ، [ويجب أن يكون لفظ الاعتبار حقيقة فيما وقع فيه الاشتراك نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ ، وإذا كان كذلك ؛ فالامر بالاعتبار أمر بالقدر المشترك بين القياس والاتعاظ ، وهو إما أن يكون متناولاً لواحد من الاعتبارات على سبيل الشيوع أو لكل اعتبار على جهة العموم .

فإن كان الأول ؛ فتعلق الأمر به إنما كان لما يتعلق به من المصلحة ؛ وتلك فكما تحصل من الواحد الفرد تحصل من كل واحد من الأفراد ضرورة الاشتراك في ملزومها ؛ فاللفظ وإن لم يكن عاماً بلفظه : فيكون عاماً بمعناه .

وإن كان الثاني ؛ فهو المطلوب^(۲) ؛ فكان مأموراً به من جهة ما فيه من الانتقال ، وذلك هو القياس ، وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الآيتين .

قولهم : القائل إذا كان معرضأً عن أمر آخرته ؛ يقال : إنه غير معتبر.

(۱) دليله ما ذكرناه ؛ أي : من أن الاعتبار بمعنى الانتقال وهو مختص في القياس وكلام ابن عباس يؤيد ذلك ويشهد له .

(۲) ما بين القوسين من المخطوطة زيادة على المطبوعات .

قلنا : لا يصح ذلك بالنظر إلى كونه قائساً ; وإنما صح ذلك بالنظر إلى أمر الآخرة ، وإنما أطلق النفي بطريق المجاز ؛ نظراً إلى إخلاله بأعظم المقاصد ، وهو أمر المعاد .

وعن الثالث^(١) : أنه إذا كان الانتقال متحققاً في الاتعاظ على ما قدمناه وذلك هو القياس ؛ فلا نسلم امتناع ترتيب للقياس على ما ذكروه .

وعن الرابع : أن اللفظ إن كان عاماً ؛ فهو المطلوب ، وإن كان مطلقاً ؛ فيجب حمله على القياس الشرعي^(٢) نظراً إلى أن الغالب من الشارع أنه إنما يخاطبنا بالأمور الشرعية دون غيرها ، وهو إما أن تكون العلة فيه منصوصة أو مستتبطة ، والأول ليس بقياس على ما حققناه قبل ، وإن كانت مستتبطة فقد سلم صحة الاحتجاج ببعض الأقىسة المختلف فيها ويلزم من ذلك تسليمباقي ضرورة أن لا قائل بالفرق .

وعن الخامس : إن العام بعد التخصيص يكون حجة فيما وراء صور التخصيص على ما سبق في العموم .

وعن قولهم : أنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام ؛ فلا يعم .

قلنا : لا نسلم أنه لا يعم بتقدير الوجود والفهم وإن سلمنا أنه لا يعم بلفظه ؛ فهو عام بمعناه ، نظراً إلى انعقاد الإجماع على أن أحكام الخطاب الثابت في زمن النبي عليه السلام عامة في حق من بعد النبي ﷺ ؛ فإذا لم يكن الخطاب عاماً بلفظه وجب أن يكون عاماً بمعناه ضرورة انعقاد الإجماع على ذلك^(٣) .

(١) ما بين القوسين خالفت فيه المخطوطة المطبوعة ؛ فرأينا أن ما في المطبوعة أولى بالإثبات .

(٢) أقول : هذا فرع كون القياس المبني على علة مستتبطة شرعاً ، وهو محل النزاع .

(٣) انظر ما تقدم للأمدي في المسألة الثانية والعشرين من مسائل العموم ، وما عليها من التعليق .

وبتقدير أن لا يكون عاماً بلفظه ولا معناه؛ فهو حجة على الخصوم في بعض صور النزاع، ويلزم من ذلك الحكم في الباقي ضرورة أن لا قائل بالتفصيل.

وبهذا الجواب يكون الجواب عن قولهم: إن الأمر المطلق لا يقتضي الفور ولا التكرار.

وعن السؤال الأخير، أن المسألة ظنية غير قطعية^(١).

وأما من جهة السنة؛ فما روي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضياً: «بم تحكم؟»؛ قال: بكتاب الله؛ قال: «إإن لم تجد؟»؛ قال: فبسنة رسول الله؛ قال: «إإن لم تجد؟»؛ قال: أجهد رأيي والنبي ﷺ أقره على ذلك؛ وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحبه الله ورسوله»^(٢).

(١) القياس من الأدلة المهمة عند القائلين به من الأصوليين وتکاد مباحثه تأخذ عليهم أكثر من ربع مباحث الأصول، وقد اعترف الأمدي وجماعة بأنه حجة ظنية؛ فكيف يتفق ذلك مع ما ذكره الأمدي مراراً من أن مسائل أصول الفقه قطعية؟

(٢) رواه أبو داود والترمذى ومداره على الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة الثقفى: وهو مجھول لم يرو عنه إلا أبو عون محمد بن عبیدالله الثقفى، ولا يعرف إلا بهذا، قال البخارى: روى عنه أبو عون ولا يصح ولا يعرف إلا بهذا مرسلاً، وقال الترمذى: لا نعرف إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل اهـ.

وفي أيضاً: أن الحارث رواه عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ، وهم أيضاً مجھولون لا يدرى من هم، ولا ينھض بهم صحبتهم لمعاذ؛ فإنه وغيره صحبه من روی عنهم الكذب؛ كما الحال في الأعور في روايته عن علي الأكاذيب، ودعوى تلقى الأمة له بالقبول يكذبها ما نقل عن البخارى والترمذى وغيرهما من عدم قبوله؛ فإن أريد بتلقي الأمة له بالقبول تلقي علماء الفقه وأصوله فقط وعلماء السير؛ فذلك لا مقنع فيه؛ فإنهم يتحجرون في كتبهم بالطواويم، وليسوا من أهل الحديث.

ومن العجب دعوى أبي المعالى الجوني: أن الحديث مخرج في الصحيح وقد وفّمه في ذلك ابن حجر، انظر: «تهذيب التهذيب» و«نصب الراية» وما قيل من أن الحديث روی متصلةً من طريق عبادة بن نسي، عن عبد الرحمن بن غنم لا يجدى أيضاً ما دام من دون عبادة مجھولاً.

واجتهاد الرأي لا بد وأن يكون مردوداً إلى أصل؛ وإنما كان مرسلاً والرأي المرسل غير معتبر، وذلك هو القياس.

وأيضاً؛ ما روي عنه ^{العليّة} أنه قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري وقد انفذهما إلى اليمن: «بم تقضيان؟»؛ فقلالاً: «إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة قسنا الأمر بالأمر؛ مما كان أقرب إلى الحق عملنا به»، صرحو بالعمل بالقياس والنبي ^{صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} أقرهما عليه فكان حجة.

وأيضاً؛ ما روي عنه ^{العليّة} أنه قال لابن مسعود: «اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما؛ فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك».

ووجه الاحتجاج به كما تقدم في الخبر الأول.

وأيضاً؛ ما روي عنه ^{العليّة} أنه لما سأله الجارية الخشعمية وقالت: «يا رسول الله! إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحج؛ إن حججت عنه أينفعه ذلك؟» فقال لها: «رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟» قالت: «نعم». قال: «فدين الله أحق بالقضاء»^(١).

ووجه الاحتجاج به؛ أنه أحق دين الله بدين الأدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس، وما مثل هذا^(٢) يسميه الأصوليون التنبية على أصل القياس، كما سبق تحقيقه.

وأيضاً؛ ما روي عنه ^{العليّة} أنه قال لأم سلمة وقد سئلت عن قبلة

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، من طريق ابن عباس بألفاظ مختلفة؛ وقد تقدم (ص ٢٥٨ / ج ٣)، انظر: «تلخيص الحبير».

(٢) «وما مثل هذا... إلخ»، تكرر استعمال الأمدي لهذا التعبير، وهو وإن كان صحيحًا عربياً، إلا أنه غير مأوف، وقد تقدم الكلام عليه في الجزء الثالث.

الصائم : «هل أخبرتني أني أقبل وأنا صائم»^(١) ، وإنما ذكر ذلك تنبيهاً على قياس غيره عليه .

وأيضاً ؛ ما روي عنه أنه أمر سعد بن معاذ أن يحكم فيبني قريطة برأيه ، وأمرهم بالنزول على حكمه ؛ فأمرهم بقتلهم وسببي نسائهم ؛ فقال اللخاد : «لقد وافق حكمه حكم الله». .

وأيضاً ؛ ما روي اللخاد أنه قال : «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها» ؛ حكم بتحريم ثمنها باعتبار تحريم أكلها .

وأيضاً ؛ ما روي عنه اللخاد أنه علل كثيراً من الأحكام والتعليق موجب لاتباع العلة أين كانت ، وذلك هو نفس القياس .

فمن ذلك قوله اللخاد : «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة ؛ فادخروها» .

وقوله : «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، فإنها تذكركم بالأخرة» .

ومنها قوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر : «أينقص الرطب إذا يبس؟» ؛ فقالوا : نعم ؛ فقال : «فلا إذا» .

ومنها قوله : «كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم» .

ومنها قوله في حق محرم وقصت به ناقته : «لا تخمو رأسه ولا تقربوه

(١) روى مسلم في «صحيحة» من طريق عمر بن أبي سلمة أنه سأله رسول الله ﷺ : أي قبل الصائم ؟؛ فقال له : «سل هذه» ؛ فأخبرته أن رسول الله ﷺ يصنع ذلك ؛ فقال : يا رسول الله! قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟؛ فقال : «أما والله إني لأنقاكم لله وأنخشاكم له» ، وقد تقدم الكلام على أكثر هذه الأحاديث .

طيباً؛ فإنه يحشر يوم القيمة ملبياً .

ومنها قوله في حق شهداء أحد: «زملوهم بكلوهم ودمائهم؛ فإنهم يحشرون يوم القيمة وأوداجهم تشخب دماً اللون لون الدم والريح ريح المسك» .

ومنها قوله في الهرة: «أنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم ^(١) والطوافات» .

وقوله: «إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل؛ فلا يغمض يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثة؛ فإنه لا يدرى أين باتت يده» .

وقوله في الصيد: «فإن وقع في الماء فلا تأكل منه لعل الماء أعنان على ^(٢) قتلته» .

وأيضاً قوله: «أنا أفضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي» ^(٣) ، والرأي إنما هو تشبيه شيء بشيء، وذلك هو القياس إلى غير ذلك من الأخبار المختلفة لفظها المتحد معناها البازل جملتها متصلة التواتر، وإن كانت آحادها آحاداً .

فإن قيل: أما حديث معاذ مرسل وخبر واحد ورد في إثبات كون القياس حججة وهو ما تعم به البلوى، والمرسل ليس بحججة عند الشافعى وخبر الواحد فيما تعم به البلوى ليس بحججة عند أبي حنيفة؛ فالإجماع من الفريقين على

(١) روى ابن خزيمة في «صححه»، والحاكم من طريق منصور بن صفيه، عن أمه، عن عائشة: أن رسول الله ﷺ قال: «أنها ليست بنجس هي كبعض أهل البيت»؛ يعني: الهرة، واللفظ لابن خزيمة، ومثله للدارقطنى، ومنصور هو ابن عبد الرحمن الحجاجي ثقة من رجال «الصحيحين»، وقال ابن حزم: ليس بالقوى، وصفية هي بنت شيبة من رواة السنة .

(٢) جزء من حديث رواه البخاري وأبو داود من طريق عدي بن حاتم، وفي رواية له: «إإن وجدته غريقاً في الماء فلا تأكل»، وليس في روایتهما: «لعل الماء أعنان على قتلته» .

(٣) «أنا أفضي بينكم بالرأي فيما ينزل فيه وحي»: بحثت عنه فلم أجده .

أنه ليس بحجة .

والذي يدل على ضعفه : أن النبي ﷺ كان قد ولاه القضاء ؛ وذلك لا يكون إلا بعد معرفة اشتغال معاذ على معرفة ما به يقضي ؛ فالسؤال عما علم لا معنى له .

وأيضاً ؛ فإنه وقف العمل بالرأي على عدم وجود الكتاب والسنة ، ووقف العمل بالسنة على عدم وجود الكتاب ، والأول على خلاف قوله تعالى : ﴿مَا فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ، وعلى خلاف قوله : ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ ، والثاني على خلاف الدليل الدال على جواز نسخ الكتاب وتحصيصه بالسنة .

سلمنا صحته وأنه حجة ؛ غير أن اجتهد الرأي أعم من القياس ؛ وذلك لأن اجتهد الرأي كما يكون بالقياس ؛ قد يكون بالاجتهد في الاستدلال بِخَفْيِ النصوص من الكتاب والسنة وطلب الحكم فيما ، وعلى التمسك بالبراءة الأصلية ، ولفظه غير عام في كل رأي ؛ فلا يكون حمله على اجتهد الرأي بالقياس أولى من غيره .

سلمنا أن المراد به اجتهد الرأي بالقياس ؛ غير أن القياس ينقسم إلى ما علته منصوصة أو مومى إليها وإلى ما علته مستنبطة بالرأي ؛ ولللفظ أيضاً مطلق ؛ وقد عملنا به في القياس الذي علته منصوصة على ما قاله النظام .

سلمنا أنه حجة مطلقاً في كل قياس ؛ ولكن قبل إكمال الدين أو بعده؟ على ما قاله تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم﴾ .

الأول مسلم ، والثاني منوع ؛ وذلك أن إكمال الدين إنما يكون باشتعمال الكتاب والسنة على تعريف كل ما لابد من معرفته .

وعلى هذا ؛ فالقياس لا حاجة إليه بعد ذلك ، وبتقدير كونه حجة مطلقاً
لكن فيما تعبدنا في إثباته بالظن لا باليقين ، والقياس ليس من هذا الباب ،
وبهذا يكون الاعتراض على حديث ابن مسعود أيضاً .

وأما حديث الجارية الخشومية ؛ فالوارد عليه من جملة الأسئلة الواردة على
حديث معاذ أنه خبر واحد فيما تعم به البلوى وأنه ظني ؛ فلا يتمسك به في
مسائل الأصول وهو عامان في جميع ما ذكر من الأخبار ، ويخصمه أن النبي
ﷺ إنما ذكر دين الأدمي بطريق التقريب إلى فهم الجارية في حصول نفع
القضاء ؛ إنما أن يكون ذلك بطريق القياس ؛ فلا .

وأما حديث أم سلمة ؛ فيدل على أن فعل النبي ﷺ حجة متتبعة ، إنما
أن يكون ذلك بطريق القياس على فعل النبي ﷺ فلا .

وأما حديث سعد بن معاذ ؛ فليس فيه أيضاً ما يدل على صحة القياس ؛
فإن أمره له بأن يحكمبني قريظة برأيه لا يخص القياس لما تقدم من أن اجتهاد
الرأي أعم من القياس ؛ فلعله أمره أن يحكم باجتهاد رأيه في الاستدلال بخفي
النصوص من الكتاب والسنة ؛ ولذلك قال البغدادي : «لقد وافق حكمه حكم الله
رسوله» .

وأما خبر تحريم الشحوم على اليهود ؛ فليس فيه ما يدل على تحريم البيع
بالقياس على تحريم الأكل ؛ فإن تحريم الشيء أعم من تحريم أكله ؛ فإن تحريم الشيء
تحريم للتصرف فيه مطلقاً ، وبتقدير أن يكون تحريم الأكل مصراً به ؛ فالمراد به
تحريم التصرف مطلقاً؛ بدليل قوله تعالى : «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ» ، قوله : «وَلَا تَأْكُلُوا مَالَ الْيَتَيمِ» ، قوله : «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى
أَمْوَالِكُمْ» ؛ والمراد به المنع من التصرف في ذلك بغير حق .

أما الأخبار الدالة على تعليل الأحكام؛ فليس يلزم من تعليل الحكم المخصوص عليه بعلة إلحاد غير المخصوص به لاشتراهما في تلك العلة؛ إذ هو محل النزاع وليس في الأخبار ما يدل على الإلحاد، بل التعليل إنما كان لتعريف الباعث على الحكم؛ ليكون أقرب إلى الانقياد وأدلى إلى القبول؛ ولهذا أمكن التنصيص على العلة القاصرة ولا قياس عنها.

وبتقدير دلالتها على الإلحاد؛ فالعمل فيها منصوصة ومومى إليها، ونحن نقول بهذا النوع من القياس؛ كما قاله النظام.

وقوله الختل : «إني أحكم بينكم بالرأي فيما ينزل فيه الوحي»؛ فهو على خلاف قوله تعالى : «وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحى» .

وبتقدير أن يكون حكمه بالرأي؛ فلا يلزم أن يكون ذلك بالقياس لما تقدم.

وبتقدير أن يكون بالقياس؛ فلا يلزم من جواز التمسك بالقياس للنبي الختل مع كونه معصوماً عن الخطأ مسداً في أحكامه جواز ذلك لغيره.

والجواب عن السؤال الأول على خبر معاذ: أنا قد بینا أن المرسل وخبر الواحد فيما تعم به البلوى حجة.

وأما سؤال معاذ عما به يقضي؛ فإنما كان قبل توليه القضاء؛ ليعلم صلاحيته لذلك، وإن كان ذلك بعد توليه القضاء؛ فإنما كان ذلك بطريق التأكيد أو بإعلام الغير بأهلية للقضاء.

وأما توقيفه للعمل بالرأي على عدم وجdan الكتاب والسنة؛ فغير مخالف لقوله تعالى : «ما فرطنا في الكتاب من شيء»؛ إذ المراد منه إنما هو عدم التفريط فيما ورد من الكتاب، لا أن المراد به بيان كل شيء؛ فإنما نعلم عدم

اشتماله على بيان العلوم العقلية من الهندسية والحسابية وكثير من الأحكام الشرعية .

وبتقدير أن يكون المراد به بيان كل شيء لكن لا بطريق الصريح ، بل يعني أنه أصل لبيان كل شيء ؛ فإنه أصل لبيان صدق الرسول في قوله ، وقوله بيان للقياس وغيره ؛ وبه يخرج الجواب عن الآية الأخرى .

وأما توقيفه العمل بالسنة على عدم الكتاب ؛ فالمراد به الكتاب الذي لا معارض له ولا ناسخ ، ويجب تنزيله على ذلك ضرورة الجمع بين تقرير النبي ^{عليه السلام} له على ذلك وبين الدليل الدال على نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة .

وعن السؤال الثاني : أن يمتنع حمل اجتهاد الرأي على الاجتهاد في الاستدلال بخفي نصوص الكتاب والسنة ؛ لأن قوله : «إِنْ لَمْ تَجِدْ» عام في الجلي والخفي ^(١) ؛ بدليل صحة الاستثناء وورود الاستفهام ؛ فتخصيص ذلك بالجلي دون الخفي من غير دليل ممتنع ، والتمسك بالبراءة الأصلية في نفي الأحكام الشرعية ليس بحجة على ما يأتي ؛ فلا يكون اجتهاد الرأي فيه مستندأً للحكم ^(٢) .

وبتقدير أن يكون حجة ؛ فذلك معلوم لكل عاقل ؛ فلا يكون مفتقرًا إلى اجتهاد الرأي .

وعن السؤال الثالث : أنا لا نسلم أن ما كانت عليه منصوصة يكون قياساً على ما سيأتي ^(٣) .

(١) قارن بين رأيه فيما تقدم في صيغ العموم وحكمه هنا ؛ بأن قوله : «إِنْ لَمْ تَجِدْ» ، يفيد العموم .

(٢) انظر جوابه هنا عن التمسك بالبراءة الأصلية واعتراضه على الحجة المعنوية فيما تقدم بالتمسك بالبراءة الأصلية ، وإنها مدرك شرعي للأحكام (ص ٣٦ / ج ٤) .

(٣) سيأتي أول المسألة الثالثة .

وإن سلمنا أنه قياس؛ فما ذكرناه وإن لم يكن حجة على النظام فهو حجة على غيره .

وعن الرابع: أن إكمال الدين؛ إنما يكون ببيان كل شيء: إنما بلا واسطة أو بواسطة على ما بيناه؛ وعلى هذا فلا يمتنع العمل بالقياس بعد إكمال الدين لكونه من جملة الوسائل .

وعن الخامس: ما سبق من أن المسألة ظنية غير قطعية^(١)؛ وعلى هذا فلا يخفى الجواب عما يعتريض به على خبر ابن مسعود .

كذلك جواب كل ما يعتريض به من هذه الأسئلة على باقي الأخبار .

وما ذكروه على خبر الجارية الخشعمية فبعيد أيضاً؛ فإنه لو لم يكن مدركاً الحكم فيما سأله عنه القياس على دين الأدمي؛ لما كان التعرض لذكره مفيداً، بل كان يجب الاقتصار على قوله: «نعم» .

وما ذكروه على حديث أم سلمة؛ وغير صحيح؛ وذلك لأنه لو لم يكن اتباعاً له في فعله بطريق التأسي به لما كان حكم فعله ثابتاً في حقنا، ولا معنى للقياس سوى ذلك .

وما ذكروه على حديث سعد بن معاذ؛ باطل أيضاً؛ لأن حكمه لو كان مستندًا إلى الكتاب والسنّة لما كان ذلك برأيه؛ وقد قال: «احكم فيهم برأيك»^(٢)، قوله العظيم: «لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله»؛ لا منافاة بينه

(١) انظر ما تقدم تعليقاً (ص ٤١ ج ٤) .

(٢) تحكيم النبي ﷺ سعداً فيبني قريطة؛ ثابت في الجملة، أما أن يكون قال لسعد: «احكم فيهم برأيك»؛ فهذا يحتاج إلى إثبات .

وبين الحكم بالقياس ؛ فإنه إذا كان القياس من طرق الشرع ؛ فالحكم المستند إليه يكون حكماً لله ولرسوله .

وما ذكروه على خبر الشحوم ؛ مندفع من حيث أن الظاهر من إضافة التحرير إلى المأكول إنما هو تحرير الأكل ، وكذلك التحرير المضاف إلى النساء ؛ إنما هو تحرير الوطء ، وإلى الدابة تحرير الركوب ، وإلى الدار ؛ تحرير السكتى .

وكذلك في كل شيء على حسبه ، وهو المتบรรد إلى الفهم عند إطلاقه ؛ فتحرير البيع لا يكون مأخوذاً من مطلق التحرير المضاف إلى أكل الشحوم ؛ فلم يبق إلا أن يكون بطريق الإلحاد به ، وهو معنى القياس^(١) .

وما ذكروه على الأخبار الدالة على التعليل بالعلل المذكورة من أن ذلك لا يدل على التعديية ؛ فحق ؛ غير أن ما ذكروه بتقدير تسليم التعديية على مذهب النظام ؛ فقد سبق جوابه^(٢) .

وأما الإجماع : وهو أقوى الحجج في هذه المسألة^(٣) ؛ فهو أن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الواقع التي لا نص فيها من غير نكير من أحد

(١) انظر الخلاف في عموم المقتضى في المسألة التاسعة من مسائل العموم .

(٢) انظر الجواب عن السؤال الثالث (ص ٤٨ / ج ٤) .

(٣) قد يقال : ليس بالإجماع بأقوى الحجج في هذه المسألة ؛ لأن ذلك إما أن يكون من جهة متون الآثار أو أساساتها . أما الأول ؛ فغير مسلم ؛ فإن ما سيذكر من نصوص الآثار قد دخل كلاماً منها الاحتمال كما دخل في كل نص من نصوص الآيات والأحاديث التي استدل بها على القياس من قبل . وأما الثاني ؛ فكذلك ؛ فإن أساسيات الآثار منها ما لم يصح كأساسياتي بيانيه ؛ ومنها ما صح ؛ إلا أنه في غير محل النزاع ، أو خبر واحد كما في الأحاديث التي سبق الاستدلال بها في المسألة ، ومتان الآيات بالتواتر وإن نظر إلى وحدة معانى الآثار واشتراكها في الدلالة على القياس ؛ فذلك متتحقق في الأحاديث ؛ كما صرخ به بعد ما تقدم من الأحاديث في قوله : «إلى غير ذلك من الأخبار المختلفة لظهورها المتعدد معناها ، النازل جملتها منزلة المتواتر ؛ وإن كانت أحادها أحاداً» .

منهم^(١) ؛ فمن ذلك^(٢) رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه فيأخذ الزكاة من بنى حنيفة وقتالهم على ذلك .

وقياس خليفة رسول الله في ذلك بواسطة أخذ الزكاة للفقراء وأرباب المصارف^(٣) .

ومن ذلك ؛ قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة : «أقول في الكلالة برأيي ، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان ؛ الكلالة ما عدا الوالد والولد^(٤) ». »

ومن ذلك ؛ أن أبا بكر ورث أم الأم دون الأب ؛ فقال له بعض الأنصار : «لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها ، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت» ؛ فرجع إلى التشریک بينهما في السادس^(٥) .

(١) انظر : مناقشة ابن حزم لأدلة مثبتة القياس في الجزء السابع والثامن من «الإحکام في أصول الأحكام» .

(٢) قد يقال : أن موافقة الصحابة أبا بكر فيأخذ الزكاة من وجوبه عليه وقتال من منعها بعد المراجعة والمحاورة بينهم ؛ إنما كان لفهمهم ذلك من النصوص ؛ كقوله تعالى : «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكوة فحلوا سبيلاً لهم» ؛ وكحديث : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ؛ فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله» .

(٣) لا من قياس الزكوة على الصلاة ولا من قياس أبي بكر على النبي صلوات الله عليه وآله .

(٤) الآخر ذكره ابن حجر في «تفسيره» من طريق عامر الشعبي ؛ قال : قال أبو بكر ... إلخ ، وفيه انقطاع ؛ فإن الشعبي ولد بعد وفاة أبي بكر ، وأيضاً ؛ ليس في الآخر قياس ؛ فإن القياس : إلحاد فرع بأصل في حكم جامع ، وليس ذلك في الآخر ؛ كما أنه ليس رأياً مجرداً ؛ وإنما استنبطه أبو بكر - والله أعلم - من ذكر وترك من الورثة في آيتها الكلالة .

(٥) رواه مالك في «الموطأ» من طريق القاسم بن محمد بن أبي بكر ؛ قال : جاءت الجدتان إلى أبي بكر ... إلخ ، والقاسم لم يدرك أبي بكر ؛ فالآخر منقطع . وأيضاً ؛ يمكن أن يقال : أن أبي بكر استند في تشریک الجدتين في السادس إلى ما ورد في ذلك من النص ؛ فطبق حديث توريث الجدة عليهما .

ومن ذلك حكم أبي بكر بالرأي في التسوية في العطاء حتى قال له عمر : «كيف تجعل من ترك دياره وأمواله ، وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في الإسلام كرهأ؟» ؛ فقال أبو بكر : «إنما أسلموا لله وأجورهم على الله وإنما الدنيا بلاغ» ، وحيث انتهت النوبة إلى عمر فرق بينهم ^(١) .

ومن ذلك قياس أبي بكر تعين الإمام بالعهد على تعينه بعقد البيعة ؛ حتى أنه عهد إلى عمر بالخلافة ؛ ووافقه على ذلك الصحابة ^(٢) .

ومن ذلك ما روي عن عمر أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري : «اعرف الأشباء والأمثال ثم قس الأمور برأيك» ^(٣) .

ومن ذلك قول عمر : «أقضى في الجد برأيي وأقول فيه برأيي» ؛ وقضى فيه بأراء مختلفة ^(٤) .

(١) هذا من اختلاف الاجتهاد في مناط العطاء ، وليس بقياس ؛ لأنه ليس في الأثر إلحاد فرع بأصل .

(٢) قد يمنع ذلك من يقول : إن خلافة أبي بكر ثبتت بالنص ؛ كابن حزم ، وعلى ذلك ؛ يكون أبي بكر في عهده إلى عمر بالخلافة متأسياً بالنبي ﷺ لا قائماً نفسه عليه ؛ ويتقدير أن خلافة أبي بكر ثبتت بالبيعة فقط لا يتعين قياس العهد على البيعة طرifice لإثبات الخلافة لعمر ؛ بل يمكن أن يكون عهد أبي بكر إليه من تصرفات الإمام التي له باختيار الأمة إياه ووضعهم الثقة فيه ؛ أعني : أن ذلك امتداد لنصرفاته التي حكم له باختيارهم إياه خليفة وأثر من آثار بيعتهم لأبي بكر .

(٣) كتاب عمر إلى أبي موسى ، رواه ابن حزم في الجزء السابع من كتاب «الإحکام» ؛ له من طريقين :

الأولى : فيها عبدالمالك بن الوليد بن معدان ، عن أبيه ؛ قال : كتب عمر ... إلخ ، ثم قال ابن حزم : وعبدالمالك متوك الحديث ساقط بلا خلاف ، وأبوه مجھول .
وذكر أن في الطريق الثانية أربعة مجھولين وانها منقطعة . ارجع إليه في تفصيل القول على الأثر «أعلام الموقعين» لابن القيم .

(٤) أقوال عمر المختلفة في الجد وقول أبي بكر وابن عباس وزيد وغيرهم في الجد ذكرها سعيد بن منصور في «سننه» في القسم الأول من الجلد الثالث .

ومن ذلك ؛ قوله لما سمع حديث الجنين : «لولا هذا القضينا فيه برأينا» .

ومن ذلك أنه لما قيل له في مسألة المشركة : «هب أن أبانا كان حماراً ألسنا من أم واحدة» ؛ فشرك بينهم^(١) .

ومن ذلك ؛ أنه لما قيل لعمر : إن سمرة قد أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور وخللها وباعها ؛ قال : قاتل الله سمرة ، أما علم أن رسول الله ﷺ قال : «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم ؛ فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها» ؛ قاس الخمر على الشحوم وإن تحريمها تحريم لشمنها ، ومن ذلك ؛ أنه جلد أبا بكرة حيث لم يكمل نصاب الشهادة بالقياس على القاذف ، وإن كان شاهداً لا قاذفاً .

ومن ذلك ؛ قول عثمان في واقعة : «إن تتبع رأيك ؛ فرأيك أسدٌ ، وإن تتبع رأي من قبلك ؛ فنعم ذلك الرأي كان» ، ولو كان فيه دليل قاطع على أحدهما لم يجز تصويبهما . ومن ذلك أنه ورث المبتوطة بالرأي^(٢) .

ومن ذلك قول علي عليه السلام في حد شارب الخمر : «أنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ؛ فحدوه حد المفترين»^(٣) ؛ قاس حد الشارب على القاذف .

ومن ذلك ؛ أن عمر كان يشك في قول القتيل الذي اشترك في قتله سبعة ؛ فقال له علي : «يا أمير المؤمنين ! أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم ؟ ؛ قال : نعم ؛ قال : فكنلنك». وهو قياس للقتل على السرقة .

(١) ورواه الحاكم والبيهقي من حديث زيد بن ثابت في قصة مع عمر بن الخطاب .

(٢) ذكر سعيد بن منصور في «سننه» : أن عمر كتب إلى شريح : أن الزوج إذا طلق امرأته ثلاثة في مرضه أنها ترثه ولا يرثها ، وذكر عن عثمان أنه ورث زوجة عبد الرحمن بن عوف منه وقد طلقها في مرضه الستة .

(٣) انظر ما تقدم تعليقاً في الجزء الثالث .

ومن ذلك ؛ ما روي عن علي أنه قال في أمهات الأولاد : «اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يبعن ، وقد رأيت الآن بيعهن» ، حتى قال له عبيدة السلماني : «رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدهك»^(١) .

ومن ذلك ؛ قول علي في المرأة التي أجهضت بفزعها بإرسال عمر إليها : «أما المأثم فأرجو أن يكون منحطاً عنك ، وأرجي عليك الدية» ؛ فقال له : «عزمت عليك أن لا تربح حتى تضر بها علىبني عدي - يعني : قومه - ، وألحقه عثمان وعبدالرحمن بن عوف بالمؤدب ؛ و قالا : «إنما أنت مؤدب ولا شيء عليك»^(٢) .

ومن ذلك قول ابن عباس لما ورث زيد ثلث ما بقي في مسألة زوج وأبوبين : «أين وجدت في كتاب الله ثلث ما بقي؟» ؛ فقال له زيد : «أقول برأيي وتقول برأيك»^(٣) . ومن ذلك قوله في مسألة الجد : «الله زيد يجعل ابن ابن ابناً ولا يجعل أباً للأب؟!» .

ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة برأيه بعد ان استمهل شهراً ، وأنه

(١) رواه عبدالرزاق في «مصنفه» من طريق عبيدة السلماني ؛ قال : سمعت علياً يقول : اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن ، ثم رأيت بعد أن يبعن ؛ قال عبيدة : فقلت له : فرأيك ورأيي عمر في الجماعة أحب إلى من رأيك وحدهك في الفرقة ؛ قال : فضحك علي ، ورواه سعيد بن منصور في «سننه» من طرق عن عبيد ، وزواه البيهقي في «سننه» .

(٢) أثر في عمر المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ، رواه عبدالرزاق والبيهقي من طريق الحسن البصري ، والحسن لم يدرك عمر ؛ فالآثار منقطع ، وعلى تقدير صحته ؛ فالخلاف بين الصحابة في ذلك خلاف في تحقيق المناطق ؛ فطبق عليه علي ضابط قتل الخطأ ولم يذرره بما له من حق التأديب ، ورأى غيره : أن ما له من حق التأديب يعفيه من الديمة ، وليس ذلك من القياس في شيء ، انظر : كتاب «الديمات» من «تلخيص الحبير» .

(٣) أقول : على تقدير صحة أن زيداً قال لابن عباس : أقول برأيي وتقول برأيك ؛ لا يتعين أن يكون مستند الحكم في هذه المسألة القياس ؛ بل الذي يظهر أن ابن عباس استدل بقوله تعالى : «فإإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فالأمهات الثالث» وب الحديث : «اللحوذا الفرائض ...» إلخ ، والجمهور استدل بما فهم من استقراء النصوص من أن الآئشى إذا كانت في درجة الذكر يكون حظها من الإرث على النصف من حظه .

كان يوصي من يلي القضاء بالرأي ويقول : «لا ضير في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين ؛ فإن لم تجد شيئاً من ذلك ؛ فاجتهد برأيك» .

ومن ذلك اختلاف الصحابة في الجد حتى ألحقه بعضهم بالأب في إسقاط الأخوة ، وألحقه بعضهم بالأخوة . ومن ذلك اختلافهم في قول الرجل لزوجته : «أنت على حرام» ؛ حتى قال أبو بكر وعمر : هو عين .

وقال علي وزيد : هو طلاق ثلث ؛ وقال ابن مسعود : هو طلاقة واحدة .

وقال ابن عباس : هو ظهار . إلى غير ذلك من الواقع التي لا تخصى ؛ وذلك يدل على أن الصحابة مثلوا الواقع بنظائرها وشبهوها بأمثالها وردوا بعضها إلى بعض في أحکامها ، وأنه ما من واحد من أهل النظر والاجتهاد منهم إلا وقد قال بالرأي والقياس ، ومن لم يوجد منه الحكم بذلك ؛ فلم يوجد منه في ذلك إنكار فكان اجماعاً سكوتياً وهو حجة مغلبة على الظن ؛ لما سبق تقريره في مسائل الإجماع .

إنما قلنا : إنهم قالوا بالرأي والقياس في جميع هذه الصور ؛ وذلك لا بد لهم فيها من مستند ؛ ولا كانت أحکامهم بمحض التشهي والتحكم في دين الله من غير دليل ، وهو ممتنع ، وذلك المستند يمتنع أن يكون نصاً ؛ ولا لأظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص إقامة لعذرها وردأ لغيره عن الخطأ بمخالفته على ما اقتضته العادة الجارية بين النظار ؛ ولأن العادة تحيل على الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة إلى إظهاره في محل الخلاف ، وهذا بخلاف ما إذا أجمعوا على حكم في واقعة بناء على نص ؛ فإنه لا يمتنع اتفاقهم على عدم نقله بناء على الاكتفاء في ذلك الحكم بإجماعهم ، ولو أظهروا تلك النصوص واحتجو بها ؛ لكن العادة تحيل نقلها ؛ فحيث لم تنقل دل على عدمها ، وإذا لم يكن

نصاً تعين أن يكون قياساً واستنباطاً .

فإن قيل : لا نسلم أن أحداً من الصحابة عمل بالقياس ، وما نقل عنهم من الاجتهاد في الواقع المذكورة والعمل بالرأي ؛ فلعلهم إنما استندوا فيه إلى الاجتهاد في دلالات النصوص الخفية من الكتاب والسنة ؛ كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيع أحد النصين على الآخر والنظر في تقرير النفي الأصلي ، ودلالة الاقتضاء والإشارة ، والتنبيه والإيماء ، وأدلة الخطاب وتحقيق الم納ط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالأدلة النصية .

قولكم : لو كان ثم نص لظهر . ولو كانوا قائسين لتلك الصور على غيرها ؛ لأظهروا العلل الجامعة فيها وصرحوا بها ؛ كما في النصوص ولو أظهرواها واحتجوا بها لنقلت أيضاً ؛ فعدم نقلها يدل على عدمها وإذا لم يكن قياس واستنباط ؛ تعين أن يكون المستند إنما هو النص وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

وما نقل عن الصحابة من التصريح بالعمل بالرأي في الواقع المذكورة لا يلزم أن يكون قياساً ؛ فإن اجتهاد الرأي أعم من اجتهاد الرأي بالقياس على ما تقرر ولا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص .

سلمنا أنهم عملوا بالقياس ؛ غير أنا لا نسلم عمل الكل به ؛ فإنه لم ينفل ذلك إلا عن جماعة يسيرة لا تقوم الحجة بقولهم .

قولكم : إنه لم يوجد من غيرهم نكير عليهم ؛ لا نسلم ذلك .

وببيان وجود الإنكار^(١) ما روى عن أبي بكر أنه لما سئل عن الكلالة قال :

(١) انظر : آثار الإنكار والكلام عليها في الجزء الثامن في إبطال القياس من كتاب «الإحکام» لابن حزم ، وفي «أعلام المؤمنين» لابن القیم .

«أي سماء تظلني وأي أرض تقلنني ، إذا قلت في كتاب الله برأيي» .

وأيضاً : ما روي عن عمر أنه قال : «إياكم وأصحاب الرأي ؛ فإنهم أعداء الدين أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ؛ فقالوا بالرأي ؛ فضلوا وأضلوا» .

وقال : «إياكم والمكاييل» ؛ فسئل عن ذلك ؛ فقال : «المقاييس» .

وروي عن شريح أنه قال : كتب إلى عمر : «اقض بما في كتاب الله ؛ فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض في سنة رسول الله ؛ فإن جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما أجمع عليه أهل العلم ؛ فإن لم تجد فلا عليك أن لا ت قضي» .

وأيضاً : ما روي عن علي عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال لعمر في مسألة الجنين : «إن اجتهدوا فقد أخطأوا ، وإن لم يجتهدوا فقد غشوك» .

وروي عن عثمان وعلي أنهما قالا : «لو كان الدين بالقياس ؛ لكان المسع على باطن الخف أولى من ظاهره» .

وروي عن ابن عباس أنه قال : «إن الله تعالى قال لنبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «وأن حكم بينهم بما أنزل الله» ؛ ولم يقل : بما رأيت ، ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله .

وقال : «إياكم والمقاييس ؛ فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس» .

وقال : «إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه» .

وروي عن ابن عمر أنه قال : «السنة ما سنه رسول الله ، لا تجعلوا الرأي سنة» .

وقال أيضاً : «إن قوماً يفتون بأرائهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون»

وقال أيضاً : «اتهموا الرأي على الدين ؛ فإنه منا تكلف وظن ، وإن الظن لا يعني من الحق شيئاً» .

وروي عن ابن مسعود أنه قال : «إذا قلتم في دينكم بالقياس أحلتم كثيراً ما حرم الله وحرمتكم كثيراً ما حلل الله» .

وقال أيضاً : «قراؤكم صلحاؤكم يذهبون ، ويتخذ الناس رؤوساً جهالاً يقيسون ما لم يكن بما كان» .

وقالت عائشة : «أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله بفتواه بالرأي في مسألة العينة» .

وقد أنكر التابعون ذلك أيضاً ؛ حتى قال الشعبي : «ما أخبروك عن أصحاب محمد فاقبله ، وما أخبروك عن رأيهم فالله في الحش» .

وقال مسروق : «لا أقيس شيئاً بشيء ، أخاف أن تزل قدم بعد ثبوتها» ، وكان ابن سيرين يذم المقايس ويقول : «أول من قاس إبليس» .

ومع هذه الإنكارات من الصحابة والتابعين ؛ فلا إجماع .

سلمنا أنه لم يظهر النكير في ذلك .

لكن لا يلزم منه أن يكون سكوت الباقي عن موافقة ؛ لما ذكر في الإجماع .

وسلمنا أنه موافقة ؛ لكنه لاحجة في إجماع الصحابة وكيف يقال بذلك ، وقد عدلوا عما أمروا به ونهوا عنه ، وتحبروا وتأمروا ، وجعلوا الخلاف طريقةً إلى أغراضهم الفاسدة ، حتى جرى بينهم ما جرى من الفتنة والمحروب ، وتألبوا على أهل البيت ، وكتموا النص على علي عليه السلام ، وغضبوه الخلافة ،

ومنعوا فاطمة إرثها من أبيها المنصوص عليه في كتاب الله برواية انفرد بها أبو بكر وعدلوا عن طاعة الإمام المعصوم الخيط بجميع النصوص الدالة على جميع الأحكام الشرعية ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يجوز معها الاحتجاج بأقوالهم ؛ وهذا السؤال مما أورده الرافضة .

سلمنا أن قول البعض بالقياس وسكت الباقين حجة ؛ لكنها حجة ظنية على ما سبق في الإجماع ، وكون القياس حجة أمر قد تبعدنا فيه بالعلم ؛ فلا يكون مستفاداً من الدليل الظني .

سلمنا صحة الاحتجاج به ؛ ولكن ما المانع أن يكون عملهم بالقياس المنصوص على علته ، ونحو نقول به ، كما قاله النظام والقاشاني والنهرولي .

سلمنا عملهم بكل قياس ؛ لكن لم قلتم إنه إذا جاز العمل بالقياس للصحابة جاز ذلك لمن بعدهم؟ وذلك ؛ لأن الصحابة لما كانوا عليه من شدة اليقين والصلابة في الدين ومشاهدة الوحي والتنزيل ، وكثرة التحفظ في أمور دينهم ؛ حتى نقل عنهم قتل الآباء والأبناء ، وبذل الأنفس والأموال ، ومهاجرة الأهل والأوطان في نصرة الدين ، حتى ورد في حقهم من التفضيل والتعظيم في الكتاب والسنة مالم يرد مثله في حق غيرهم ، على ما ذكر في الإجماع ، وعند ذلك ؛ فلا يلزم من جواز عملهم بالقياس جوازه لغيرهم .

سلمنا دلالة ما ذكرتكمه على صحة القياس وأنا متبعدون به ؛ لكنه معارض بالكتاب والسنة .

أما الكتاب : فقوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» ؛ والحكم بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله . لأنَّه حكم بغير قولهما .

وقوله تعالى : «وَإِن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» ، وقوله تعالى : «وَلَا تَقْفَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» ؛ والحكم بالقياس قول بالله يعلم .

وقوله تعالى : «إِن الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» ، وقوله تعالى : «إِن بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» ، وقوله تعالى : «وَإِن أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» ؛ والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله ، وقوله تعالى : «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَيَّ اللَّهِ» ، وقوله تعالى : «فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوهُ إِلَيَّ اللَّهِ وَالرَّسُولِ» ؛ والحكم بالقياس لا يكون حكماً لله ولا مردوداً إليه ، وقوله تعالى : «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» ، وقوله تعالى : «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ» ؛ وذلك يدل على أنه لا حاجة إلى القياس .

وأما من جهة السنة فما روى عمر عن النبي ﷺ قال : «سْتَفْتَرِقُ أَمْتِي فِرْقَاً أَعْظَمُهَا فِتْنَةُ الَّذِينَ يَقِيسُونَ الْأُمُورَ بِالرَّأْيِ»^(۱) ، وأيضاً ما روى أبو هريرة رضي الله عن النبي ﷺ أنه قال : «تَعْمَلُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بِرَهْبَةِ كِتَابِ اللَّهِ وَبِرَهْبَةِ بَيْنَهُ رَسُولُ اللَّهِ وَبِرَهْبَةِ بِالرَّأْيِ ؛ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَلُّوا وَأَضَلُّوا»^(۲) ؛ وذلك يدل على أن القياس والعمل بالرأي غير صحيح .

والجواب قولهم : لا نسلم أن أحداً من الصحابة عمل بالقياس .

قلنا : دليله ما ذكرناه .

قولهم : يحتمل أن يكون عملهم بدللات النصوص الخفية .

قلنا : لو كان كذلك لظهر المستند واشتهر على ما قررناه .

قولهم : ولو كان ذلك لخض القياس ؛ لأنظهروا العلل الجامدة وصرحوا بها

(۱) رواه الطبراني في «الكبير» والبزار ورجاله رجال «الصحيح» .

(۲) رواه أبو يعلى في «مسند» وفي سنه عثمان بن عبد الرحمن الزهري ، متفق على ضعفه .

كما في النصوص .

قلنا : منهم من صرخ ؛ كتصريح أبي بكر في التسوية في العطاء بين المهاجرين وغيرهم وهو قوله : «إغا الدنيا بلاغ» ، وتصريح علي في قياسه حد شارب الخمر على حد القاذف ؛ بواسطة الاشتراك في الافتراء ، وتصريح عثمان وعبدالرحمن بن عوف في إلحا مهم عمر في صورة المرأة التي أجهضت الجنين بالمؤدب ، بواسطة التأديب .

ومنهم من اعتمد في التنبيه عليها بفتواه وجرى العادة بفهم المستمع وجه المأخذ والشبه بين محل النزاع ومحل الإجماع ؛ ولهذا فإن العادة جارية من بعض الملوك بقتل الجاسوس إذا ظفر به زجراً له ولغيره عن التجسس عليه ، وعادة البعض الإحسان إليه لاستمالته له حتى يدلله على أحوال عدوه ؛ فإذا رأينا ملكاً قد قتل جاسوساً أو أحسن إليه ولم نعهد من عادته قبل ذلك شيئاً ؛ كان ذلك كافياً في التنبيه على رعاية العلة الموجبة للقتل أو الإحسان في محل الوفاق ولا كذلك النصوص ، فإن الأذهان غير مستقلة بمعرفتها ؛ فدعت الحاجة إلى تصريح بها .

وعلى هذا ؛ فمن قال منهم في قوله : «أنت على حرام» : إنه طلاق ثلاث ؛ نبه على أن مطلق التحرم يقتضي نهاية التحرم ، وذلك مشترك بينه وبين الطلاق الثلاث ؛ فلذلك عدى الطلاق الثلاث إليه .

ومن جعله طلقة واحدة نبه على أنه اعتبر فيه أقل ما يثبت معه التحرم ؛ فلذلك ألحقه بالطلقة الواحدة .

ومن جعله ظهاراً ؛ ألحقه بالظهار من حيث أنه يفيد التحرم بلفظ ليس هو لفظ الطلاق ولا لفظ الإيلاء .

ومن شرُك بين الجد وابن الابن ؛ نبه على أن العلة في ذلك استواؤهما في الإدلاء إلى الميت في طرفي العلو والسفل ؛ ولهذا شبهاهما بغضني شجرة وجداولي نهر .

ومن ذلك ؛ تنبية عمر في قياسه الخمور على الشحوم ؛ على أن العلة في تحريم أثمانها تحريرها ؛ ومن ذلك التنبية في التشريح بين الأخوة من الأب والأم والأخوة من الأم على أن العلة الاشتراك في جهة الأمومة إلى غير ذلك من التنبيةات .

ويدل على ما ذكرناه تصريح أكثر الصحابة فيما عملوا به بالرأي .

قولهم : اجتهاد الرأي أعم من القياس .

قلنا : وإن كان الأمر على ما قيل ؛ غير أنا قد بينا إنه لم يكن ذلك مستندًا إلى النصوص ؛ فتعين استناده إلى القياس والاستنباط ^(١) .

قولهم : لا نسلم عمل الكل بالقياس .

قلنا : وإن عمل به البعض ؛ فقد بينا أنه لم يوجد من الباقي في ذلك نكير ، فكان إجماعاً .

قولهم : قد وجد الإنكار ؛ لا نسلم ذلك ، وما ذكروه من صور الإنكار فهي منقولة عن نقلنا عنهم القول بالرأي والقياس ؛ فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل بأحدهما من غير أولوية ؛ وعند ذلك فيجب حمل ما نقل عنهم من إنكار العمل بالرأي والقياس على ما كان من ذلك صادرًا عن الجهال ، ومن ليس له رتبة الاجتهاد ، وما كان من ذلك مخالفًا للنص ، وما ليس له أصل يشهد له بالاعتبار ، وما كان على خلاف القواعد

(١) سبق تعليقاً ما في ذلك (ص ٥٢ - ٥٤ / ج ٤) .

الشرعية وما استعمل من ذلك فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن جمعاً بين النقلين ؛ هذا من جهة الإجمال .

وأما من جهة التفصيل ؛ فقول أبي بكر : «أي سماء تظلني وأي أرض تقلنني إذا قلت في كتاب الله برأيي؟» ؛ فإنما أراد به قوله في تفسير القرآن ، ولا شك أن ذلك مما لا مجال للرأي فيه لكونه مستنداً إلى محض السمع عن النبي ﷺ وأهل اللغة ، بخلاف الفروع الشرعية .

وأما قول عمر : «إياكم وأصحاب الرأي» الخبر إلى آخره ؛ فإنما قصد به ذم من ترك الأحاديث وحفظ ما وجد منها ، وعدل إلى الرأي مع أن العمل به مشروط بعدم النصوص .

وقوله : «إياكم والمكاييل» ؛ أي : المقايسة ؛ فالمراد به المقايسة الباطلة لما ذكرناه .

وأما قوله لأبي موسى الأشعري^(١) ؛ فإنما يفيد أن ل ولم يكن القياس مما أجمع عليه أهل العلم ولا فتقدير أن يكون واحداً له ؛ فلا .

وقول علي لعمري مسألة الجنين ؛ لا يدل على أن كل اجتهاد خطأ ونحن لا ننكر الخطأ في بعض الاجتهدات ؛ كما سبق تعريفه .

وأما قول عثمان وعلي : «لو كان الدين بالقياس . . . الخبر ؛ فيجب حمله على أنه لو كان جميع الدين بالقياس لكان المسع على باطن الخف أولى من

(١) قوله لأبي موسى الأشعري، الصواب : «قوله لشريح» ، ونص الأثر كما ذكره النسائي في «سننه» من طريق الشعبي ، عن شريح : أنه كتب إلى عمر يسأله ؛ فكتب إليه عمر : أن اقض بما في كتاب الله تعالى ؛ فإن لم يكن في كتاب فسنة رسول الله ﷺ ؛ فإن لم يكن في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ؛ فاقض بما قضى الصالحون ؛ فإن لم يكن في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون ؛ فإن شئت فتقدمن وان شئت فتأخر ، ولا أرى التأخر إلا خير لك ، والسلام .

ظاهره ويكون المقصود منه أنه ليس كل ما أنت به السنن على ما يقتضيه القياس .

وأما قول ابن عباس : «إن الله قال لنبيه ... الخبر؛ ليس فيه ما يدل على عدم الحكم بالقياس إلا بمفهومه ، وليس بحججة على ما سبق بيانه .

وقوله : «إياكم والمقاييس» ؛ يجب حمله على المقاييس الفاسدة كالمقاييس التي عبدت بها الشمس والقمر وغير ذلك مما بيناه ؛ لما سلف من الجمع بين النقلين .

وقوله : «إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه» ؛ يجب حمله على الرأي المجرد عن اعتبار الشارع له لما سبق .

وأما قول ابن عمر : «السنة ما سنه رسول الله ﷺ» ؛ فإنما ينفع أن لو كان القياس ليس بما سنه الرسول .

وقوله : «لا تجعلوا الرأي سنة» ؛ أراد به الرأي الذي لا اعتبار له ؛ وإن فالرأي المعتبر من السنة لا يكون خارجاً عن السنة .

وقوله : «إن قوماً يفتون بأرائهم ... الخبر؛ ليس فيه ما يدل على أن كل من أفتى برأيه يكون كذلك ، ونحن لا ننكر أن بعض الأراء باطل .

وقوله : «اتهموا الرأي على الدين» ؛ غايتها الدلاله على احتمال الخطأ فيه وليس فيه ما يدل على إبطاله .

وقوله : «وان الظن لا يغني من الحق شيئاً» ؛ المراد به استعمال الظن في مواضع اليقين لا أن المراد به إبطال الظن بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة^(١) .

(١) أو المراد الظن الحمض الذي لا يرشد إليه دليل ؛ إنما هو مجرد حدس وتخمين .

وأما قول ابن مسعود : «إذا قلتم في دينكم بالقياس ... الخبر؛ يجب حمله على القياس الفاسد لما سبق ، قوله : «ويتخد الناس رؤوساً جهالاً ... إلخ» ؛ فالمراد به أيضاً القياس الباطل ؛ ولهذا وصفهم بكونهم جهالاً ، وعلى ذلك يجب حمل قول عائشة في حق زيد بن أرقم ، وكذلك قول الشعبي ومسروق وابن سيرين جمعاً بين النقلين ، كما سبق تقريره .

قولهم : لا نسلم أن السكوت يدل على الموافقة .

قلنا : دليله ما سبق في مسائل الإجماع .

قولهم : لا نسلم أن إجماع الصحابة حجة ؛ قد دللتنا عليه في مسائل الإجماع أيضاً ، وما ذكروه من القوادح في الصحابة فمن أقوال المبتدة الزائغين كالنظام ومن تابعه من الرافضة الضلال ؛ وقد أبطلنا ذلك كله في كتاب «أبكار الأفكار» في الموضع اللائق بذلك^(١) .

قولهم : إنه حجة ظنية .

قلنا : والمسألة أيضاً ظنية .

قولهم : ما المانع أن يكون عملهم بالأقيسة المنصوص على عللها ؟

عنه أجوبة ثلاثة :

الأول : أنه لو كان ثم نص لنقل كما ذكرناه في النصوص الدالة على الأحكام .

الثاني : أنه إذا كانت العلة منصوصة ؛ فإن لم يرد التبعد بإثبات الحكم بها في غير محل النص فيمتنع إثباته ؛ لما يأتي في المسألة التي بعدها وإن ورد

(١) أهم المراجع في دفع التهم التي وجهها الرافضة إلى أصحاب كتاب «منهج السنة» لابن تيمية .

الشرع بذلك ؛ فالحكم يكون في الفرع ثابتاً بالاستدلال ؛ أي : بعلة منصوصة ، لا بالقياس على ما يأتي تقريره ؛ وعلى هذا فلا يكونون عاملين بالقياس .

الثالث : إن ذلك يكون حجة على من أنكر القياس مطلقاً ، وإن لم يكن حجة على النظام والقائلين بقوله .

قولهم : لا يلزم أن يكون القياس حجة بالنسبة إلى غير الصحابة .

قلنا : القائل قائلان : قائل يقول بالقياس مطلقاً بالنسبة إلى الكل .

وقائل بنفيه مطلقاً بالنسبة إلى الكل ؛ وقد اتفق الفريقان على نفي

التفصيل^(١) كيف وإن حجة على ما قال بنفيه مطلقاً .

وما ذكروه من المعارضة أما الآية الأولى ؟ فإنما تفيد أن لولم يكن القياس مما عرف التعبد به من الله تعالى ورسوله ؛ وعند ذلك فيتوقف كون العمل بالقياس تقدماً بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من الله ورسوله ؛ وذلك متوقف على كون الحكم به تقدماً بين يدي الله ورسوله ؛ فلا يكون حجة .

وأما الآية الثانية والثالثة ؛ فجوابهما من ثلاثة أوجه :

الأول : أنا نقول بموجب الآيتين ، وذلك لأننا إذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا به ؛ يكون معلوم الوجوب لنا بالإجماع لا أنه غير معلوم .

الثاني : أنه يجب حمل الآيتين على النهي عن القول بما ليس بعلم على ما تعبدنا فيه بالعلم جمعاً بينهما وبين ما ذكرناه من الأدلة .

الثالث : أن الآيتين حجة على الخصوم في القول بإبطال القياس ؛ إذ هو

(١) انظر : المسألة التاسعة عشرة من مسائل الإجماع .

غير معلوم لهم لكون المسألة غير علمية ، فكانت مشتركة الدلالة .

ويمثل هذه الأوجبة يكون الجواب عن قوله تعالى^(١) : «إِنَّ الظُّنُونَ لَا يَغْنِي
مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» .

وقوله : «إِنَّ بَعْضَ الظُّنُونِ إِثْمٌ» .

وأما قوله تعالى : «إِنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» فنحن نقول بموجبه ؛
فإن من حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل ، كيف ، وإن ذلك
خطاب مع الرسول ولا يلزم من امتناع ذلك في حق الرسول ؛ لإمكان تعريفه
أحكام الواقع بالوحي امتناع ذلك في حق غيره^(٢) .

وقوله تعالى : «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» .

وقوله : «فَرَدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» غير مانع من القياس ؛ لأن العمل
بالمستنبط من قول الله وقول الرسول حكم من الله ورد إليه وإلى الرسول .
وأما من قال بإبطال القياس فلم يعمل بقول الله وقول الرسول ولا بما
استنبط منها ؛ فكان ذلك حجة عليه لا له .

وقوله تعالى : «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» .

وقوله : «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ» .

فملراد به أن الكتاب بيان لكل شيء ؛ إما بدلائل ألفاظه من غير واسطة ،
وإما بواسطة الاستنباط منه ، أو دلالته على السنة والإجماع الدالين على اعتبار
القياس ؛ فالعمل بالقياس يكون عملاً بما بينه الكتاب لا أنه خارج عنه .

(١) أي : عن الاستدلال بقوله تعالى .

(٢) انظر : المسألة الأولى من مسائل الاجتهاد في تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه .

كيف وأنه مخصوص بالإجماع فإننا نعلم عدم اشتتماله على تعريف العلوم الرياضية من الهندسية والحسابية بل وكثير من الأحكام الشرعية^(١) ؛ كمسائل الجد والأخوة ، وأنت على حرام ، والمفوضة ، وسائل العول ، ونحوه ، وعند ذلك فيجب حمله على أن ما اشتمل عليه الكتاب من الأحكام المبينة به لا تفرط فيها ، حذراً من مخالفة عموم اللفظ .

وأما ما ذكروه من السنة في ذم الرأي فيجب حمله على الرأي الباطل ؛ كما ذكرناه جمعاً بين الأدلة .

* المسألة الثالثة :

إذا نص الشارع على علة الحكم ؛ هل يكفي ذلك في تعديه الحكم بها إلى غير محل الحكم المخصوص دون ورود التعبد بالقياس بها؟ اختلفوا فيه : فقال أبو إسحاق الإسفرايني وأكثر أصحاب الشافعى وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وبعض أهل الظاهر : لا يكفي ذلك .

وقال أحمد بن حنبل والنظام والقاشانى والنهروانى وأبو بكر الرازى من أصحاب أبي حنيفة والكرخي : يكفي ذلك في إثبات الحكم بها أين وجدت ؛ وإن لم يتبع بالقياس بها .

وقال أبو عبدالله البصرى : إن كانت العلة المخصوص عليها علة للتحريم وترك الفعل ؛ كان التنصيص عليها كافياً في تحريم الفعل بها من أين وجدت . وإن كانت علة لوجوب الفعل أو ندبه لم يكن ذلك كافياً في إيجاب الفعل بها ، ولا في ندبه أين وجدت دون ورود التعبد بالقياس ؛ لأن من تصدق

(١) القول بعدم تعريف القرآن لكثير من الأحكام الشرعية ؛ دعوى ينماز في المخالف ، وما ذكره من الأمثلة قد ردها المخالف إلى النصوص أو البراءة الأصلية .

على فقير لفقره بدرهم لا يجب أن يتصدق على كل فقير ، ومن أكل شيئاً من السكر لأنه حلو ؛ لا يجب عليه أن يأكل كل سكر ؛ وهذا بخلاف من ترك كل رمانة لحموضتها ، فإنه يجب أن يترك كل رمانة حامضة .

والختار هو القول الأول ؛ لأنه إذا قال الشارع : حرمت الخمر لأنها مسكر ، ولم يرد التعبد بإثبات التحرم بالمسكر في غير الخمر فالقضاء بالتحريم في غير الخمر كالنبيذ ، إما أن يكون ذلك لأن اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر وأن قوله : «حرمت الخمر لأنها مسكر» نازل منزلة قوله : «حرمت كل مسكر» ؛ كما قاله النظام ومن قال بمقالته ؛ وإنما لوجود العلة في غير الخمر ؛ لعدم إمكان قسم

ثالث .

فإن كان الأول : فهو ممتنع من حيث أن قوله : حرمت الخمر لإسکاره ، لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر ؛ كدلالة قوله : حرمت كل مسكر ؛ ولهذا فإنه لو قال : أعتقدت عبيدي السودان ؛ عتق كل عبد أسود له ؛ ولو قال : أعتقدت سالماً لسوداده ؛ فإنه لا يعتق كل عبد له أسود ، وإن كان أشد سواداً من سالم ، وكذلك إذا قال لوكيله : بع سالماً لسوء خلقه لم يكن له التصرف في غيره من العبيد بالبيع ، وإن كانأسوأ خلقاً من سالم .

وإن كان الثاني فهو ممتنع لوجهين :

الأول : أنه لو كان وجود ما نص على عليته كافياً في إثبات الحكم أينما وجدت العلة دون التعبد بالقياس ؛ للزم من قوله : أعتقدت سالماً لسوداده عتق غلام إذا كان مشاركاً له في السواد ، وهو ممتنع .

الثاني : أنه من الجائز أن يكون ما وقع التنصيص عليه هو عموم الإسکار ، ومن الجائز أن يكون خصوص إسکار الخمر لما علم الله فيه من المفسدة الخاصة

به ، التي لا وجود لها في غير الخمر ، وإذا احتمل واحتمل ؛ فالتعدي به تكون ممتنعة لا أن يرد التعبد بالتعديه .

فإن قيل : لم قلت أن اللفظ لا يقتضي بعمومه تحريم كل مسكر ؟ وقوله : أعتقد عبدي سالماً لسواده ؛ دال على عتق غام أيضاً ، إذا كان أسود ؛ ولهذا فإن أهل اللسان وكل عاقل ينافقه في ذلك عند عدم إعتاقه ، ويقول له : فغام أيضاً أسود ، فلم خصصت سالماً بالعتق ؟ وكذلك القول في قوله لوكيله : بع سالماً لسواده .

هذا بالنظر إلى المفهوم من اللفظ لغة ؛ وحيث لم يقع العتق بغير سالم ولا جاز بيعه شرعاً ؛ فإنما كان لأن اللفظ وإن كان له على ذلك دلالة ؛ لكنها غير صريحة ، فالشارع قيد التصرف في إملاك العبيد بصربيح القول نظراً لهم في عاقبة الأمر ؛ لجواز طرو الندم والبداء عليهم بخلاف تصرف الشارع في الأحكام الشرعية .

ولهذا ؛ فإنه لو قال الشارع : «حرمت الخمر لإسكاره» وقيسوا عليه كل مسكر ؛ لزم منه تحريم كل مسكر ، ولو قال لوكيله : «بع سالماً لسواده» وقس عليه كل أسود ؛ فإنه لا ينفذ تصرف بذلك .

وإن سلمنا أنه لا عموم في اللفظ ؛ ولكن لم قلت : إنه يمتنع إثبات الحكم لوجود العلة ، وما ذكرتوه من الوجه الأول ؛ فالاعذر عنه ما ذكرناه من تقيد الشارع التصرف في إملاك العبيد بصربيح القول دون غيره .

وما ذكرتوه من الوجه الثاني ؛ غير صحيح ، لستة أوجه :
الأول : أن العرف شاهد بأن الأب إذا قال لولده : لا تأكل هذا ، فإنه مسموم ، وكل هذا لأنه غذاء نافع ؛ فإنه يفهم منه المنع من أكل كل طعام

مسوم ، وجواز أكل كل غذاء نافع ؛ ولو أمكن أن يكون لخصوص الإضافة تأثير ، أو احتمل أن تكون داخلة في التعليل لما تبادر إلى الفهم التعميم من ذلك ، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية .

الثاني : إن الغالب من العلة المنصوص عليها ؛ أن تكون مناسبة للحكم حتى تخرج عن التبعد ، ولا مناسبة في خصوص إضافة الإسكار إلى الخمر بل المناسبة في كونه مسكوناً لا غير .

الثالث : أنه لولم يكن الوصف المنصوص عليه بعمومه ؛ بحيث يثبت به الحكم في موضع آخر ؛ بل العلة خصوص إضافة ذلك الوصف إلى محله ؛ لم يكن للتنصيص عليه فائدة ؛ وذلك لأن اختصاص الخمر بوصف الإسكار ملازم له غير مفارق ؛ فكان يكفيه أن يقول : حرمت الخمر ، لا غير .

الرابع : أن أخذ خصوص إضافة الوصف المنصوص على عليته في التعليل على خلاف الظاهر في جميع التعاليل ؛ ولهذا فإن عقلاً العرب ما نطقوا بعلة إلا وطردوها في غير محل الذي أضافوها إليه ؛ ولهذا فإنهم إذا قالوا : اضرب هذا الأسود لكونه سارقاً ؛ فإنهما يلغون خصوص إضافة السرقة إلى الأسود ، حتى أن السرقة لو وجدت من أبيض كانت مقتضية لضربه .

الخامس : أنه لو أمكن أخذ خصوص إضافة الصفة إلى محلها في التعليل ، لما صح قياساً أصلاً ، وذلك ممتنع .

السادس : أنه إذا قال الشارع : حرمت التأليف للوالدين ؛ فإنه يفهم منه كل عاقل تحريم ضربهما لما كان الشارع مومياً إلى العلة ، وهي كف الأذى عنهما ؛ فإذا صرخ بالعلة ونص عليها كان ذلك أولى بالتعديبة ولو كان لخصوص الأذى بالتأليف مدخل في التعليل ؛ لما فهم تحريم الضرب .

سلمنا دلالة ما ذكرته على امتناع التعديبة فيما إذا قال : حرمت الخمر

لكونها مسكرة ، لكنه غير مطرد فيما إذا قال : علة تحريم الخمر الإسكار ؟ حيث أنه لا إضافة .

والجواب^(١) قولهم : لم قلتم أن اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك ؟
قلنا : لما ذكرناه^(٢) .

قولهم : إن قوله : أعتقد سالماً لسوداده ؛ مقتضى بلطفه عتق غيره من العبيد السودان غير صحيح ؛ فإن اللفظ الدال على العتق إنما هو قوله : أعتقد سالماً، وذلك لا دلالة على غيره ، وإن قيل : إنه يدل عليه من جهة التعليل ؛ فهو عود إلى الوجه الثاني .

قولهم : إن العقلاء ينافقونه في ذلك بغام .

قلنا : ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق لهما ، وإنما ذلك منهم طلباً لفائدة التخصيص لسالم بالعتق مع ظنهم عموم العلة التي علل بها ، وإذا بطل القول بتعظيم اللفظ ؛ فالعقل يكون منتفياً في غام لعدم دلالة اللفظ على عتقه^(٣) ، لا لما ذكروه ، كيف ، وأنه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله في حق غام ؛ لأنه لو دل اللفظ عليه ، لكان الأصل اعتبار لفظه في مدلوله نظراً إلى تحصيل مصلحة العاقل التي دل لفظه عليها .

قولهم : إنه لو قال لوكيله : بع سالماً لسوداده ، وقس عليه كل أسود من

(١) انظر : الوجه السادس من معارضات من منع القياس (ص ١٥) وجوابه (ص ٢٣) .

(٢) لما ذكرناه من أنه لا تمايز بين دلالة الجملتين من جهة وضع اللغة ، جملة : حرمت كل مسكرة وجملة : حرمت الخمر الإسكاره .

(٣) أقول : لا يلزم من عدم دلالة اللفظ على العموم من جهة وضع اللغة انتفاء عتق غام ؛ بلجواز أن يستفاد عتقه من العموم من جهة العلة ؛ وإنذ لا بد في انتفاء عتق غام من بطلان الدلالة على العموم من جهة العلة أيضاً .

عبيدي ؛ لا ينفي تصرفه في غير سالم ، لا نسلم ذلك ؛ فإنه لو قال له : مهما ظهر لك من إرادتي ورضاي بشيء بالاستدلال دون صريح المقال فافعله ؛ فله فعله ، فإذا قال له : أعتقد سالماً لسواده وقس عليه غيره ؛ فإذا ظهر أن العلة السواد الجامع بين سالم وغام ، وإنه لا فارق بينهما ؛ فقد ظهر له إرادته لعدم غام فكان له عتقه .

قولهم : لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة ؟

قلنا : لما ذكرناه من الوجهين . وما ذكروه على الوجه الأول ؛ فإنما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجباً للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة خذراً من التعارض ؛ فإنه على خلاف الأصل .

والجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من الإشكال الأول : أنا إنما قضينا فيما ذكروه بالتعيم ؛ نظراً إلى قرينة حال الآباء مع الأبناء ، وأنهم لا يفرقون في حقهم بين سوء وسم ، وغذاء نافع وما في معناه من الأغذية النافعة ؛ وهذا بخلاف ما إذا حرم الله شيئاً أو أوجبه ؛ فإن العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم ، وتحريم مثل ما أوجب ، حتى أنه يوجب الصوم في نهار رمضان ، ويحرمه في يوم العيد ، ويبعث شرب الخمر في زمان ويحرمه في زمان ، ويوجب الغسل من بول الصبية والرش من بول الغلام ، ويوجب الغسل من المنى دون البول والمذبي ؛ مع اتحاد مخرجهما ، ويوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة ، ويبعث النظر إلى وجه الرقيقة الحسنة دون الحرمة العجوز الشوهاء ، إلى غير ذلك مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين التماثلات ، وعلى عكسه الجمع بين الاختلافات^(١) ؛ وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مقارنة

(١) دعوى أن الشريعة فرقت بين التماثلات وجمعت بين الاختلافات غير صحيحة ؛ انظر : جواب الأمدي عن المعارضة الأولى من معارضات مانعي القياس (ص ٢٠) وما كتبه ابن القيم في ذلك (ص ٥٢ ج ٢) من «أعلام الموقعين» طبع : مطبعة السعادة ببصر .

لزمانه لا وجود لها في مثله^(١) ؛ إذ ليست المصالح والمفاسد من الأمور التابعة للذوات الأوصاف وطباعها حتى تكون لازمة لها ؛ بل ذلك مختلف باختلاف الأوقات ، هذا كله إن قلنا بوجوب رعاية المصالح ؛ وإلا فلله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد^(٢) .

وعن الإشكال الثاني : أن النظر في التعليل إلى مناسبة القدر المشترك وإلغاء ما به الافتراق من الخصوصية ؛ إما أن يكون دالاً على وجوب الاشتراك بين الأصل والفرع ، أو لا يكون موجباً له ؛ فإن كان موجباً ؛ فهو دليل التبعد بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكون كافياً في تعددية الحكم وهو المطلوب ؛ وإن لم يكن موجباً للتعددية ؛ فلا أثر لإيراده .

وعن الإشكال الثالث ؛ بأن فائدة التنصيص على العلة أن تعلم ، حتى يكون الحكم معقول المعنى إن كان الوصف مناسباً للحكم ؛ فإنه يكون أسرع في الانقياد وأدعى إلى القبول ، وأن ينتفي الحكم في محل التنصيص عند انتفائها ؛ ولمثل هذه الفائدة يكون التنصيص على الوصف وإن لم يكن مناسباً للحكم .

وعن الإشكال الرابع ؛ ما ذكرناه في حل الإشكال الأول .

(١) قوله : وذلك لما علمناه الله تعالى من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله ؛ ينقض دعواه من قبل أن العادة الشرعية مطردة ببابحة مثل ما حرم ؛ إذ اختصاص كل بمصلحة علمها الله ظهرت لنا ألم لا ؛ يجعله مخالفًا للأخر ؛ فيحكم له بغير حكمه ؛ وإن ليس مثله لاختلاف مقتضي الحكم في كل منها ، وكذا اختلافات ؛ قد يوجد بينهما معنى مشترك يقتضي وحدتها في حكم وإن اختلفت من جهات أخرى .

(٢) تقدم تعليقاً الكلام عن وجوب رعاية الله للمصلحة في فعله وتشريعه وكونه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حق ؛ ولكنه لا يتنافي مع وجوب رعاية المصلحة ؛ فإنه كما ثبت بالنص عموم إرادته ومشيئته ، ثبت بالنص أنه لا يفعل ولا يشرع إلا ما هو مقتضى الحكمة ؛ وإن فهو سبحانه لا يشاء إلا ما كان مقتضى الحكمة والعدالة .

وعن الإشكال الخامس ؛ أنه لا يلزم من إمكانأخذ خصوص المخل في التعليل إبطال القياس ؛ جواز أن يقوم الدليل على إبطال أخذه في التعليل في أحد الصور ، ومهما لم يقم الدليل على ذلك ؛ فالقياس يكون متعدراً .

وعن السادس ؛ أنه إنما فهم تحرير ضرب الوالدين من تحرير التأليف لهم ، نظراً إلى القرينة الدالة على ذلك من إنشاء الكلام وسياقه ، لقصد إكرام الوالدين ودفع الأذى عنهم ، ولا يخفى أن اقتضاء ذلك لتحرير الضرب أشد منه لتحرير لتأليف ؛ ولذلك كان سابقاً إلى الفهم من تحرير التأليف والتنبيه بالأدنى على الأعلى .

أما أن يكون ذلك مستفاداً من نفس اللفظ والتنصيص على العلة ب مجرد ؛
فلا .

وعن الإشكال الأخير ؛ أنه مهما قال : جعلت شرب المسكر علة لتحرر ؛
فالحكم يكون ثابتاً في كل صورة وجد فيها شرب المسكر بالعلة المنصوص عليها بجهة العموم حتى في الخمر ، وذلك من باب الاستدلال لا من باب القياس ؛
فإنه ليس قياس بعض المسكر هاهنا على البعض أولى من العكس ؛ لتساوي
نسبة العلة المنصوصة إلى الكل ، ولا كذلك فيما نحن فيه .

وعلى هذا ؛ فلا معنى لما ذكره أبو عبدالله البصري من التفصيل بين الفعل والترك ؛ وذلك لأنه لا مانع ولا بعد في تحرير الخمر لشدة الخمر خاصة دون غيره من المسكرات ، ولعلم الله باختصاصه بالحكمة الداعية إلى التحرير .
وأن يشرك بين المثلثات في إيجاب الفعل أو تركه أو ندبه ؛ لعلمه باشتراكها في الحكمة الداعية إلى الإيجاب والندب .

وأما من أكل سكرأ فلم يأكله مجرد حلوته ، بل حلواته وصدق شهوته

عند فراغ معدته ؛ فإذا زالت الشهوة بالأكل وامتلأت المعدة وتبدللت الحالة الأولى إلى مقابلها ، امتنع لزوم الأكل لكل سكر مرة بعد مرة ؛ حتى أنه لم تبدل الحال لعم ذلك كل سكر وحلو .

* المسألة الرابعة :

مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر الناس ؛ جواز إثبات الحدود والكافارات بالقياس خلافاً لأصحاب أبي حنيفة .
ودليل ذلك : النص والإجماع والمعقول .

أما النص : فتقرير النبي ﷺ لمعاذ في قوله : «اجتهد رأيي»^(١) مطلقاً من غير تفصيل وهو دليل الجواز ؛ وإلا لوجب التفصيل ؛ لأنه في مظنة الحاجة إليه ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع .

وأما الإجماع ؛ فهو أن الصحابة لما تشاوروا في حد شارب الخمر ، قال علي رضي الله عنه : «إنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ؛ فحدوه حد المفترى»^(٢) ، قاسه على حد المفترى ولم ينقل عن أحد من الصحابة في ذلك نكير ؛ فكان إجماعاً .

وأما المعقول ؛ فهو أنه مغلب على الظن ؛ فجاز إثبات الحد والكافارة به لقوله العظيم : «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»^(٣) ، وقياساً على خبر الواحد .

فإن قيل : ما ذكرتوه من الدلائل ظنية والمسألة أصولية قطعية ؛ فلا يسوع

(١) جزء من حديث معاذ ؛ وقد تقدم الكلام عليه (من ٤١).

(٢) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثالث .

(٣) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثاني .

التمسك بالظن فيها .

سلمنا دلالة ما ذكرتكمه على المطلوب ؛ لكنه معارض بما يدل على عدمه ؛
وذلك من ثلاثة أوجه :

الأول : أن الحدود والكافارات من الأمور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى
الموجب لتقديرها ، والقياس فرع تعقل علة حكم الأصل ؛ فما لا تعقل له من
الأحكام علة ؛ فالقياس فيه متذر ، كما في أعداد الركعات وأنصبة الزكاة
ونحوها .

الثاني : أن الحدود عقوبات وكذلك الكفارات فيها شائبة العقوبة والقياس
ما يدخله احتمال الخطأ ، وذلك شبهة ، والعقوبات مما تدرأ بالشبهات ؛ لقوله
العلباني : «ادرؤوا الحدود بالشبهات»^(١) .

الثالث : أن الشارع قد أوجب حد القطع بالسرقة ولم يوجبه بمكافحة
الكافار ؛ مع أنه أولى بالقطع . وأوجب الكفارة بالظهور لكونه منكراً وزوراً ولم
يوجبها في الردة مع أنها أشد في المنكر وقول الزور ؛ فحيث لم يوجب ذلك فيما
هو أولى ؛ دل على امتناع جريان القياس فيه .

(١) أخرجه الدارقطني في «سننه» عن علي مرفوعاً ، وفي سنته المختار بن نافع التمار ، وهو
ضعف ، ورواه ابن ماجه في «سننه» عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ : «ادفعوا الحدود ما وجدهم لها مدفعاً» ،
وفي سنته يزيد بن زيد أو ابن أبي زيد القرشي الدمشقي .

قال البخاري : منكر الحديث . وقال الترمذى : ضعيف في الحديث . وقال النسائي : متروك
الحديث .

وبالجملة قد روى الحديث من طرق مرفوعاً كل منها فيه مطعن ، وروي موقعاً على عمر وابن
مسعود وغيرهما من الصحابة ، وللموقف أصح .
انظر : «نصب الراية» وتلخيص الحبير ، ومع ذلك يشهد له أن الأصل البراءة حتى يثبت الناقل
عنها .

والجواب عن الأول : لا نسلم أن المسألة قطعية .

وعن المعارضة الأولى : أن الحكم المعدى من الأصل إلى الفرع إنما هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو واجب ، وذلك معقول بما علم في مسائل الخلاف لا أنه مجهول .

وعن الثانية : لا نسلم احتمال الخطأ في القياس على قولنا : «إن كل مجتهد مصيب» وإن سلمنا احتمال الخطأ فيه ؛ لكن لا نسلم أن ذلك يكون شبهة مع ظهور الظن الغالب ، بدليل جواز إثبات الحدود والكافارات بخبر الواحد مع احتمال الخطأ فيه لما كان الظن فيه غالباً .

وعن الثالثة من وجهين :

الأول : أن غاية ما يقدر أن الشارع قد منع من إجراء القياس في بعض صور وجوب الحد والكفارة وذلك لا يدل على المنع مطلقاً ؛ بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور بمعنى لا وجود له في غيرها ، تقليلًا لخالفة ما ذكرناه من الأدلة .

الثاني : الفرق ؛ وذلك أما بين السرقة ومكاتبة الكفارة فلأن داعية الأراذل وهم الأكثرون متحققة بالنسبة إليها ؛ فلو لا شرع القطع لكان مفسدة السرقة مما تقع غالباً ، ولا كذلك في مكاتبة الكفار .

وأما بين الظهار والردة ؛ فهو الحاجة إلى شرع الكفارة في الردة دون الحاجة إلى شرعاها في الظهار ؛ وذلك لما ترتب على الردة من شرع القتل الوازع عنها بخلاف الظهار ، وربما أورد الأصحاب مناقضة على أصحاب أبي حنيفة في منعهم من إيجاب الكفارة بالقياس بإيجاب الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان ، بالقياس على الجامع ؛ وهو غير لازم على من قال منهم بذلك ؛ وذلك

لأن العلة عندهم في حق الجامع لإيجاب الكفارة مومى إليها في قصة الأعرابي ، وهي عموم الإفساد ؛ فالحكم في الأكل والشرب يكون ثابتاً بالاستدلال ؛ أي : بعلة مومى إليها بالقياس ؛ وذلك لأن القياس لا بد فيه من النظر إلى حكم الأصل ؛ إذ هو أحد أركان القياس لضرورة اعتبار العلة الجامعة ، والعلة إذا كانت منصوصة أو مومى إليها ؛ فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الأصل ومهما كان الحكم في الأصل غير ملتفت إليه في اعتبار العلة لاستقلال النص باعتبارها ؛ فلا يكون الحكم في الفرع ثابتاً بالقياس ؛ لأن العمل بالقياس لا بد فيه من النظر إلى حكم الأصل .

وقد قيل : أنه لا نظر إليه ، بل غايتها أن النص قد دل في الواقع على الحكم وعلى العلة ؛ فالحكم في الفرع إذا كان ثابتاً للعلة المنصوصة لا يكون حكماً بالقياس ولا بالنص ؛ لعدم دلالة النص عليه ، وإن دل على العلة .
ولا إجماع لوقوع الخلاف فيه وما كان ثابتاً لا بنص ولا إجماع ولا قياس ؛ فالذى ثبت به هو المعتبر عنه بالاستدلال^(١) .

* المسألة الخامسة :

ذهب أكثر أصحاب الشافعى إلى جواز إجراء القياس في الأسباب ، ومنع من ذلك أبو زيد الدبوسي^(٢) وأصحاب أبي حنيفة ، وهو المختار ، وصورته إثبات كون اللواط سبباً للحد بالقياس على الزنا .

ودليل ذلك أن الحكمة « وهي كونه إيلاج فرج في فرج محرم مشتهى طبعاً » التي يكون الوصف سبباً بها : هي الحكمة التي لأجلها يكون الحكم

(١) انظر : الأصل السادس في معنى الاستدلال وأنواعه .

(٢) هو عبيد الله بن عمر الحنفي القاضي الدبوسي ، نسبة إلى دبوسية قرية من قرى صفد سمرقند ، مات بيخارى عام ٤٠٣ هـ .

المرتب على الوصف ثابتاً ، وعند ذلك ؛ فقياس أحد الوصفين على الآخر في حكم السببية لا بد وأن يكون لاشراكهما في حكم الحكم بالسببية .

وتلك الحكمة إما أن تكون منضبطة بنفسها ظاهرة جلية غير مضطربة .

فإن كان الأول ؛ فلا يخلو : إما أن يقال بأن الحكمة إذا كانت غير منضبطة بنفسها يصح تعلييل الحكم بها أو لا يصح ؛ إذ الاختلاف في ذلك واقع ؛ فإن قيل بالأول كانت مستقلة بثباتات الحكم ، وهو الحد المرتب على الوصف ولا حاجة إلى الوصف المحكوم عليه بكونه سبباً للاستغناء عنه ، وإن كان الثاني ؛ فقد امتنع التعلييل والجمع بين الأصل والفرع بها ، وأما إن كانت خفية مضطربة ؛ فإنما أن تكون مضبوطة بضابط ؛ فذلك الضابط لها هو السبب ، وهو القدر المشترك بين الأصل والفرع ، ولا حاجة إلى النظر إلى خصوص كل واحد من الوصفين المختلفين ؛ وهما الزنا واللواط هنا المقتضي على أحدهما بالأصلة والآخر بالفرعية .

وإن لم تكن مضبوطة بضابط ؛ فالجمع بها يكون ممتنعاً إجمالاً ؛ لاحتمال التفاوت فيها بين الأصل والفرع ؛ فإن الحكم مما يختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال .

فإن قيل : ما المانع أن يكون الوصف الجامع بينهما هو الحكمة وما ذكرته من كون الحكمة إذا كانت خفية مضطربة يمتنع الجمع بها لاحتمال التفاوت فيها؟

قلنا : احتمال التفاوت وإن كان قائماً ؛ غير أن احتمال التساوي راجع ؛ وذلك لأنه يحتمل أن تكون الحكمة التي في الفرع متساوية لما في الأصل . ويحتمل أن تكون راجحة ويحتمل أن تكون مرجوحة .

وعلى التقديرتين الأولين ؛ فالمتساوية حاصلة وزيادة على التقدير الثاني
منهما ، وإنما تكون مرجوحة على التقدير الثالث ، وهو احتمال واحد .

ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب وقوعاً من احتمال واحد
بعينه ؛ فكان الجمع أولى ، ثم كيف وقد جعلتم القتل بالمشقل سبباً لوجوب
القصاص بالقياس على القتل بالمحدد ، وجعلتم اللواط سبباً للحد بالقياس على
الزنا ، وجعلتم النية في الوضوء شرطاً لصحة الصلاة ؛ بالقياس على نية
^(١) التيمم .

والجواب : أما ما ذكروه من دليل ظهور التساوي في الحكمة ؛ فلا يخلو :
إما أن يكون ذلك كافياً في الجمع أو لا يكون كافياً .

فإن كان كافياً ؛ فليجمع بين الأصل والفرع في الحكم المرتب على
السبب ، ولا حاجة إلى الجمع بالسبب ، وإن لم يكن ذلك كافياً ؛ فهو المطلوب .

وما ذكروه من إلزامات ؛ فلا وجه لها ، أما قياس القتل بالمشقل على
المحدد ؛ فلم يكن ذلك في السمية ، وإنما ذلك في إيجاب القصاص بجامع القتل
العمد العدوان وهو السبب لا غير ، وأما قياس اللواط على الزنا ؛ فإنما كان ذلك
في وجوب الحد بجامع إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً ، وهو محروم شرعاً ،
وذلك هو السبب مع قطع النظر عن خصوصية الزنا واللواط ، وأما قياس الوضوء
على التيمم ؛ فإنما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة للصلاحة ؛ وذلك هو
السبب لا أن القياس في الاشتراط .

وعلى هذا النحو كل ما يرد من هذا القبيل .

(١) هذا مثال لإثبات الشروط بالقياس وصورته قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية
للحسنة بجامع أن كلاماً منها طهارة تراد للصلاة .

* المسألة السادسة :

اختلفوا في جواز إجراء القياس في جميع الأحكام الشرعية ؟ فأثبتته بعض الشذوذ مصيراً منه إلى أن جميع الأحكام الشرعية من جنس واحد ؛ ولهذا تدخل جميعها تحت حد واحد ، وهو حد الحكم الشرعي وتشترك فيه ، وقد جاز على بعضها أن يكون ثابتاً بالقياس وما جاز على بعض المتماثلات كان جائزاً على الباقى ، وهو غير صحيح ؛ وذلك أنه وإن دخلت جميع الأحكام الشرعية تحت حد الحكم الشرعي وكان الحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعى جنساً لها ، غير أنها متنوعة ومتمازية بأمور موجبة لتنوعها ، وعلى هذا ؛ فلا مانع أن يكون ما جاز على بعضها وثبت له ؛ أن يكون ذلك له باعتبار خصوصيته وتعيينه لا باعتبار ما به الاشتراك وهو عام لها ؛ كيف وإن ذلك مما يمتنع لثلاثة أوجه :

الأول : أنا قد بینا امتناع إجراء القياس في الأسباب والشروط ، وبيننا أن حكم الشارع على الوصف بكونه سبباً وشرطأً حكم شرعى .

الثاني : إن ذلك ما يفضي إلى أمر ممتنع ؛ فكان ممتنعاً .

وبيان لزوم ذلك أن كل قياس لا بد له من أصل يستند إليه على ما علم ؛ فلو كان كل حكم يثبت بالقياس لكان حكم أصل القياس ثابتاً بالقياس ؛ وكذلك حكم أصل أصله ؛ فإن تسلسل الأمر إلى غير النهاية امتنع وجود قياس ما لتوقفه على أصول لا نهاية لها ، وإن انتهى إلى أصل لا يتوقف على القياس على أصل آخر ؛ فهو خلاف الفرض^(١) .

(١) انظر : المعارضة الثامنة من معارضات مانع القياس (ص ١٦) و أجوابها (ص ٢٤) ، وانظر أيضاً في (ص ٧٠٨ - ٧٠٩ / ج ٢) من كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري .

الثالث : أن من الأحكام ما ثبت غير معقول المعنى ؛ كضرب الديمة على العاقلة ونحوه ، وما كان كذلك ؛ فإجراء القياس فيه متذر ؛ وذلك لأن القياس فرع تعقل علة حكم الأصل وتعديتها إلى الفرع مما لا يعقل له علة ، فإذا ثباته بالقياس يكون ممتنعاً .

* * *

خاتمة لهذا الباب

القياس مأمور به ؛ لقول تعالى : «فاعتبروا يا أولي الأ بصار» ، كما سبق تقريره ، وهو منقسم إلى واجب ومندوب .

والواجب منه ؛ منقسم إلى ما هو واجب على بعض الأعيان ؛ وذلك في حق كل من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم غيره فيها مقامه مع ضيق الوقت ، وإلى ما هو واجب على الكفاية ؛ وذلك بأن يكون كل واحد من المجتهدين يقوم مقام غيره في تعريف حكم ما حدث من الواقعه بالقياس .

وأما المندوب ؛ وهو القياس فيما يجوز حدوثه من الواقع ولم يحدث بعد ؛ فإن المكلف قد يندب إليه ليكون حكمه معداً لوقت الحاجة .

وهل يوصف القياس بكونه ديناً لله تعالى ؟ فذلك مما وصفه به القاضي عبدالجبار مطلقاً ، ومنع منه أبو الهذيل ، وفصل الجُبائي بين الواجب والمندوب منه فوصف الواجب بذلك دون المندوب .

والختار أن يقال : أن يعني بالدين ما كان من الأحكام المقصودة بحكم الأصلية ؛ كوجوب الفعل وحرمته ونحوه ؛ فالقياس واعتباره ليس بدين فإنه غير مقصود لنفسه بل لغيره ، وإن يعني بالدين ما تعبدنا به كان مقصوداً أصلياً أو تابعاً ؛ فالقياس من الدين لأننا متبعدون به على ما سبق ؛ وبالجملة فالمسألة لفظية .

* * *

الباب الخاص

في الاعتراضات الواردة على القياس وجهات الانفصال عنها^(١)

أما الاعتراضات الواردة على قياس فخمسة وعشرون اعتراضاً :

* الاعتراض الأول : الاستفسار :

وهو طلب شرح دلالة اللفظ المذكور وإنما يحسن ذلك إذا كان اللفظ مجمل متراجداً بين محامل على السوية ، أو غريباً لا يعرفه السامع المخاطب ؛ فعلى السائل^(٢) بيان كونه مجملأً أو غريباً ؛ لأن الاستفسار عن الواضح عناد أو جهل .

ولهذا قال القاضي أبو بكر^(٣) ما ثبت فيه الاستبهام : صع عنه

(١) ذكر الغزالى خاتمة للباب الرابع من أبواب القياس بينُ فيها ما يفسد العلة قطعاً وما يفسدها ظناً واجتهاهاداً ؛ ثم قال : هذه المفسدات ؛ ووراء هذا اعتراضات مثل : المنع وفساد الوضع وعدم التأثير والكسر والفرق والقول بالمحب والتركيب والتعدية ، وما يتعلق فيه تصويب نظر المجتهدين قد انطوى تحت ما ذكرناه وما لم يندرج تحت ما ذكرناه ؛ فهو نظر جللي يتبع شريعة الجدل التي وضعها الجدلانون باصطلاحهم ؛ فإن لم يتعلق بها فائدة دينية ؛ فينبغي أن نشح على الأوقات أن نضيعها بها وبتفصيلها وإن تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام ورد كلام المناظرين إلى مجرد الخصم ؛ كيلا يذهب كل واحد عرضاً وطولاً في كلامه منحرفاً عن مقصد نظره ؛ فهي ليست فائدة من جنس أصول الفقه ، بل هي من علم الجدل ؛ فينبغي أن تفرد بالنظر ولا تنزج بالأصول التي يقصد بها تذليل طرق الاجتهد للمجتهدين .

(٢) اصطلاح علماء الجدل على : أن المعارض على الدليل يسمى سائلاً ، وأن المت指控 لإثبات الدعوى بالدليل يسمى مستدلاً .

(٣) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلانى المالكى الأشعري ، مات في ذي القعدة عام ٤٠٣ .

الاستفهام ؛ ولذلك وجب أن يكون سؤال الاستفسار أولاً وما سواه متاخرأ عنه ؛
لكونه فرعاً على فهم معنى اللفظ ، وصيغه متعددة :

فمنها : «الهمزة» ؛ كقوله : «أعندك زيد؟» وهي الأصل في الاستفسار ؛ إذ
لا ترد لغيره بخلاف غيرها من الأسئلة ؛ فإنها قد ترد لغير الاستفهام .

فمن ذلك : «هل» ؛ وهي تلي الهمزة في الرتبة ؛ إذ هي أصل في
الاستفهام كقولك : «هل زيد موجود؟» ولكنها قد ترد نادراً للتأكيد ؛ كقوله
تعالى : «هل أتى على الإنسان حين من الدهر» ؛ والمراد به : قد أتى .

ومن ذلك : «ما» ؛ فإنها قد ترد بمعنى الاستفهام ؛ كقولك : «ما عندك؟»
ولكنها قد ترد للنفي ؛ كقولك : «ما رأيت أحداً» .

وللتعجب ؛ كقولك : «ما أحسن زيداً» إلى معانٌ أخرى ، ولذلك كانت
متاخرة في الرتبة عن «هل» .

ومن ذلك : «من» ؛ وهي قد ترد بمعنى الاستفهام ؛ كقولك : «من
عندك؟» ، وقد ترد بمعنى الشرط والجزاء ؛ كقوله العلامة : «من دخل بيت أبي
سفيان فهو آمن»⁽¹⁾ ؛ وقد ترد بمعنى الخبر ؛ كقولك : «جائني من أحبه» ، وهي
مختصة بمن يعقل دون ما لا يعقل ، وهي متاخرة في الرتبة عن «ما» ؛ لأن «ما»
قد ترد لما لا يعقل ولمن يعقل ؛ كقوله تعالى : «والسماء وما بنوها» ؛ أي : ومن
بنها⁽²⁾ .

ومن ذلك : «أين» ؛ وهي سؤال عن المكان ، و «متى» ؛ عن الزمان ، و
«كيف» ؛ عن الكيفية ، و «كم» ؛ عن الكمية ، و «أي» ؛ عن التمييز ، والهمزة

(1) جزء من حديث مشهور ؛ رواه مسلم من طريق أبي هريرة في باب فتح مكة .

(2) انظر : تفسير الآية في «أقسام القرآن» لابن القيم .

تقوم مقام الكل في السؤال .

وإذا ثبت أن شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملأً أو غريباً ؛ فيجب على السائل بيان ذلك لصحة سؤاله .

فإن قيل : لا خفاء بأن ظهور الدليل شرط في صحة الدليل كما سبق ، وإنما يتم الظهور أن لو لم يكن اللفظ مجملأً ؛ فنفي الإجمال إذاً شرط في الدليل وببيان شرط الدليل على المستدل لا على المعترض .

قلنا : ظهور الدليل وإن كان متوقفاً على نفي الإجمال ؛ غير أن الأصل عدم الإجمال .

وسؤال الاستفسار يستدعي الإجمال المخالف للأصل ؛ فكان بيانه على المستفهم ، ولا تقبل منه دعوى الإجمال بجهة الاشتراك أو الغرابة بناءً على أنه لم يفهم منه شيئاً فيما كان ظاهراً مشهوراً في السنة أهل اللغة والشرع ؛ لانتسابه إلى العناد لعدم خفائه عليه في الغالب ، لكن أن بين الإجمال بجهة الغرابة بطريقة أو بجهة الاشتراك بسبب ترددته بين احتمالين^(١) ؛ كفاه ذلك من غير احتياج إلى بيان التسوية بينهما ؛ لأن الأصل عدم الترجيح ، ولعدم قدرته على بيان التسوية وقدرة المستدل على الترجيح .

وطرق المستدل في جواب دفع الإجمال بجهة الغرابة^(٢) التفسير إن عجز

(١) ظاهر كلامه هذا : أن الغرابة نوع من الإجمال ؛ وذلك مخالف لجعلها قسيمة للإجمال في قوله قبل ذلك بسطور : «إذا ثبت أن شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملأً أو غريباً» ومخالف أيضاً تعريفه للمجمل في الجزء الثالث بقوله : «المجمل ما له دلالة على أحد أمرين لا مزنة لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه» .

(٢) في جواب دفع الإجمال بجهة الغرابة ، المناسب أن يقال : في جواب دفع الغرابة ؛ وذلك ليتفق مع تعريفه المجمل سابقاً ، ومع جعله الغرابة قسيمة للإجمال ، ولি�تفق مع اللغة والاصطلاح ، ولি�تفق مع ما يأتي له في الطريق الإجمالي .

عن إبطال غرابة .

وفي جواب دفع الإجمال بجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ إن
أمكن أو بيان الظهور في أحد الاحتمالين .

وله فيه طريق تفصيلي بالنقل عن أهل الوضع أو الشرع أو بيان أنه مشهور
فيه ؛ والشهرة دليل الظهور والحقيقة غالباً .

وطريق إجمالي ؛ وهو أن يقول : الإجمال على خلاف الأصل لـ إخلاله
بالتناهيم ؛ فيجب اعتقاد ظهوره في أحد الاحتمالين نفياً للإجمال عن الكلام ؛
وهو وإن لزم منه التجوز في أحدهما وهو خلاف الأصل أيضاً ؛ غير أن محدود
الاشتراك أعظم من محدود التجوز ، كما سبق تقريره .

وإن تعذر عليه بيان ذلك ؛ فقد يقدر على دفع الإجمال أيضاً بدعوى كون
اللفظ متواطئاً فيهما لموافقته لنفي الإجمال والتجوز أو أن يفسر لفظه بما أراد
منهما .

* الاعتراض الثاني : فساد الاعتبار :

و معناه : أن ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه ؛ لا
لفساد في وضع القياس وتركيبه .

وذلك ؛ كما إذا كان القياس مخالفًا للنص ^(١) ؛ فهو فاسد الاعتبار لعدم

(١) وكذلك إذا خالف القياس إجماعاً ، وقد مثلوا لما خالف نص الكتاب بقياس الصوم الواجب
أداء على الصوم الواجب قضاء ؛ في أن كلاماً منها لا يصح بنية من النهار بجامع أن كلاماً صوم مفروض ؛
فهذا مخالف لعموم قوله تعالى : «والصائمين والصائمات أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيمًا» .
ومثلوا لما خالف السنة بقياس الحيوان على المخالطات في أن كلاماً منها لا يصح قرضه لعدم ضبطه ؛
فهذا مخالف لحديث أقراص الرسول بكرة وقضائه رباعيًا .

ومثلوا لما خالف الإجماع بقياس الزوجة بعد موتها على الأجنبية في أنه : لا يجوز للزوج أن =

صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له ؛ وقد مُثُل ذلك أيضاً^(١) بقياس الكافر على المسلم في صحة الظهار، وبقياس الحي على الميت في المضمضة ، وقياس الصبي على البالغ في إيجاب الزكاة من جهة ظهور الفرق بين الأصل والفرع ؛ وعلى هذا النحو كل قياس ظهر الفارق فيه بين الأصل والفرع ، وأقرب هذه الأمثلة إنما هو المثال الأول ؛ لأنه مهما ثبت أن القياس مخالف للنص ، كان باطلاً ؛ لما سبق تقريره^(٢) وأما باقي الأمثلة ؛ فحاصلها يرجع إلى إبداء الفرق بين الأصل والفرع ، وهو سؤال آخر غير سؤال فساد الاعتبار ؛ وسيأتي الكلام عليه .

وجوابه : إنما بالطعن في سند النص إن أمكن أو بمنع الظهور أو التأويل أو القول بالوجب أو المعارضة بنص آخر ؛ ليس لم القياس أو أن يبين أن القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض له بوجه من وجوه الترجيحات المساعدة له .

* الاعتراض الثالث : فساد الوضع :

واعلم أن صحة وضع القياس أن لا يكون على هيئة صالحة ؛ لاعتباره في ترتيب الحكم عليه ، وفساد الوضع لا يكون على الهيئة الصالحة ؛ لاعتباره في ترتيب الحكم .

= يفسلها ؛ كما أنه ليس له أن يغسل الأجنبية ؛ فهذا قياس مخالف للإجماع ، وبيانه أن علياً غسل فاطمة بعد موتها ؛ ولما علم بذلك الصحابة لم ينكروا عليه .

(١) هذا يدل على سابق مثال ؛ لكنه سقط من النسخة المخطوطة والنسخ المطبوعة ، وهو جنس ما ذكرته في التعليق من القياس الذي خالف نص الكتاب أو السنة .

(٢) «لما سبق تقريره» ؛ انظر : المسألة التاسعة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به .

وقد مثله الفقهاء بما تلقى الحكم فيه في مقابله ؛ كتلقي التضييق من التوسيع ، والتحفيف من التغليظ ، والإثبات من النفي وبالعكس .
وأن يكون ما جعله علة للحكم مشعرًا بنقيض الحكم المرتب عليه .

وذلك كقولهم في النكاح بلفظة الهبة : لفظ ينعقد به غير النكاح ؛ فلا ينعقد به النكاح ؛ فإنه من حيث أنه ينعقد به غير النكاح يقتضي انعقاد النكاح به لا عدم الانعقاد ؛ لأن الاعتبار يقتضي الاعتبار لا عدم الاعتبار^(١) .

ومن ذلك ؛ قولهم : «مسح» ؛ فيسن فيه التكرار أو كمسح الاستطابة ؛ فإن الم納ط كونه مسحاً ، والمسح تخفيف ، والتحفيف يشعر بالتحفيف ، والتكرار تثليل .

وعلى هذا ؛ فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار ، وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع ؛ لأن القياس قد يكون صحيح الوضع وإن كان اعتباره فاسداً بالنظر إلى أمر خارج ؛ كما سبق تقريره .

ولهذا ؛ وجب تقديم سؤال فساد الوضع على سؤال فساد الوضع ؛ لأن النظر في الأعم يجب أن يتقدم على النظر في الأخص ؛ لكون الأخص مشتملاً على ما اشتمل عليه الأعم وزيادة .

وإذا عرف ما قررناه في سؤال فساد الوضع .

فللائل أن يقول : اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه :

إما أن يدعى أنه يراد به اقتضاوه له أنه مناسب لنقيض الحكم على ما هو إشعار اللفظ ، وإما اعتبار الوصف في نقيض الحكم في صورة كما قاله بعض المتأخرین .

(١) انظر : (ص ٥٣٣ - ٥٣٤ من ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

فإن كان الأول : فإنما أن يدعى أنه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل ؛ أو من جهة أخرى .

فإن كان ذلك من الجهة التي تمسك بها المستدل ؛ فيلزم منه أن يكون وصف المستدل غير مناسب لحكمه ؛ ضرورة أن الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة ، ولكن يرجع حاصله إلى القدر في المناسبة وعدم التأثير ؛ لأن سؤال آخر ، وإن كان ذلك من جهة أخرى ؛ فلا يمتنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التي تمسك بها [١) ويرجع حاصله إلى سؤال الاشتراك في الدلالة وهو حقيقة المعارضة ؛ لأن سؤال آخر وإن أريد باقتضائه لنقيض الحكم اعتباره في نقيض الحكم .

فلا يخلو : إما أن يكون معتبراً في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل أو من جهة أخرى ؛ فإن كان من جهة أخرى فلا يقدح في اعتباره في حكم المستدل من جهته ؛ فإنه جاز أن يعتبر الوصف الواحد في حكمين متقابلين يكون من جهتين ؛ كالصلة في الدار المقصوبة . وإن كان معتبراً في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل ؛ فإنه وإن منع من اعتباره في حكم المستدل ضرورة امتناع اعتباره من جهة واحدة في حكمين متقابلين ؛ غير أن حاصله يرجع إلى سؤال القلب كما يأتي تحقيقه ، وسواء كان اعتباره في نقيض الحكم متفقاً عليه أو إثباتاً بالدليل لا إنه سؤال آخر ، وقد يشبه بسؤال النقيض من وجه آخر من حيث أنها وجدنا العلة في صورة مع انتفاء الحكم ؛ لكن مع مزيد ، وهو كون العلة في صورة النقيض هو علة النقيض وجوابه من وجهين :

الأول : مع اقتضاء الوصف لنقيض الحكم والقدر فيما أبداه .

(١) هنا بداية سقط من المطبع ، استدرك من المخطوط .

المتعرض الثاني : أن نسلم ذلك ونبين أنه يقتضي الحكم الذي قصده من جهة أخرى [١] .

ثم لا يخلو : إما أن تكون جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صوره ، أو غير معتبرة ؛ فإن لم تكن معتبرة كان ما يبديه المستدل من جهة المناسبة كافياً في دفع السؤال ضرورة كونها معتبرة مناسبة المتعرض غير معتبرة ، وإن كانت مناسبة المتعرض معتبرة ؛ فإن أورد المتعرض ما ذكره في معرض المعارضة فقد انتقل عن سؤاله الأول إلى سؤال المعارضة ، ووجب على المستدل الترجيح لما ذكره ضرورة التساوي في المناسبة والاعتبار ، وإن لم يورد ذلك في معرض المعارضة وبقي مصراً على السؤال الأول ؛ فلا يحتاج المستدل إلى الترجح لكونه خاصاً بالمعارضة ، وهذا من مستحسنات صناعة الجدل ؛ فليتأمل .

* الاعراض الرابع : منع حكم الأصل :

ولما كان منع حكم الأصل من قبيل النظر في تفصيل القياس كان متاخراً عما قبله ؛ لكون ما قبله نظراً في القياس من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل ، والنظر في الجملة يتقدم على النظر في التفصيل .
ومثاله : ما لو قال الشافعي في إزالة النجاسة مثلاً : مائع لا يرفع الحدث ؛ فلا يزيل حكم النجاسة ؛ كالدهن .

فقال الحنفي : لا أسلم الحكم في الأصل ؛ فإن الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة .

وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل بتوجيهه منع حكم الأصل عليه .
فمنهم من قال بانقطاعه ؛ لأنه أنشأ الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الأصل ؛ فإذا منع حكم الأصل : فإما أن يشرع في الدلالة عليه ، أو

(١) ما بين المعقوفين زيادة من المخطوطة .

لا يشرع .

فإن لم يشرع في الدلالة عليه ؛ لم يتم دليله على مقصوده ، وهو انقطاع .

وإن شرع في الدلالة عليه ؛ فقد ترك ما كان بقصد الدلالة عليه أولاً وعدل عما أنشأه من الدليل على حكم الفرع إلى الدلالة على حكم الأصل ، ولا معنى للانقطاع سوى هذا .

ومنهم من قال : لا يكون منقطعاً ؛ لأنه إنما أنشأ الدليل على حكم الفرع إنشاء من يحاول تمشيته وتقريره ، وبالدلالة على حكم الأصل يحصل هذا المقصود ؛ لأنه تارك لما شرع فيه أولاً ، ولا منع من ذلك ؛ فإن الحكم في الفرع كما يتوقف على وجود علة الأصل ، وكونها علة فيه ، وعلى وجودها في الفرع يتوقف على ثبوت حكم الأصل ، وكل ذلك من أركان القياس ، ولم يمنع أحد من محاولة تقرير القياس عند منع وجود علة الأصل ومنع كونها علة فيه ، ومنع وجودها في الفرع من الدلالة على محل المنع ؛ فكذلك حكم الأصل ضرورة التساوي بين الكل في افتقار صحة القياس إليه .

ومنهم من فصل بين أن يكون المنع خفياً ، وبين أن يكون ظاهراً ؛ فحكم بانقطاعه عند ظهور المنع وبعد انقطاعه عند خفائه لظهور عذر .

وهذا هو اختيار الأستاذ أبي إسحاق الإسفرياني^(١) .

ومنهم من قال : يجب اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح أهله في ذلك ؛ وهذا هو اختيار الغزالى .

(١) أبو إسحاق الإسفرياني : هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الشافعى ، شارك الباقلانى فى الأخذ عن أبي عبدالله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائى صاحب أبي الحسن الأشعري .

والاختار أنه لا يعد منقطعاً إذا دل موقع المنع؛ لما قرناه فيما تقدم^(١).

وقد بینا شرط الدلالة على حكم الأصل في أركان القياس.

وقد قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي^(٢): لا يفتقر إلى الدلالة على محل المنع، بل له أن يقول: إنما قست على أصلي، ولا وجه لذلك؛ فإنه إن قصد إثبات الحكم على نفسه فالخصم غير منازع له في ثبوت حكم الفرع على أصله، ولا وجه للمناظرة بينهما في ذلك؛ وإن قصد إثبات الحكم في الفرع بالنسبة إلى الخصم بحيث يوجب الانقياد إليه؛ فذلك متذرع مع منع حكم الأصل وعدم ثبوته بالدلالة، وإنما يتصور الاستغناء عن الدلالة على حكم الأصل إذا كان اللفظ الدال على حكم الأصل عاماً، وهو منقسم إلى منوع وغير منوع؛ كالدهن؛ فإنه وإن منع الحكم في الظاهر منه؛ فهو غير منوع في الذهن النجس.

وعند ذلك؛ فله أن يقول: إنما قست على الذهن النجس دون الظاهر، وإن كان قياسي عليهما؛ فغايتها القياس على أصلين وقد بطل التمسك بأحدهما؛ فيبقى التمسك بالأخر.

وإذا ذكر الدليل على موقع المنع. فمنهم من حكم بانقطاع المعارض؛ لتبيين فساد المنع وتعدر الاعتراض منه على دليل المستدل لإضافاته إلى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الأصلي في أول النظر.

ومنهم من قال: لا يعد منقطعاً ولا يمنع من الاعتراض على دليل المنع، ولا يكتفي من المستدل بما يدعيه دليلاً؛ وإنما كان لقبول المنع معنى بل الانقطاع إنما يتحقق في حق كل واحد بعجزه عما يحاوله نفيًا وإثباتًا، وهذا هو

(١) تقدم (ص ٩٢) في بيان سند الرأي الثاني.

(٢) أبو إسحاق الشيرازي: هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي الشافعي، مات ٤٧٦ هـ.

المختار .

* الاعتراض الخامس : التقسيم^(١) :

وهو في عرف الفقهاء : عبارة عن ترديد اللفظ بين احتمالين . أحدهما من نوع ، والأخر مسلم ؛ غير أن المطالبة متوجهة ببناء الغرض عليه .

أما أنه لا بد من تردديه بين احتمالين ؛ لأنه^(٢) لولم يكن محتملاً لأمررين لم يكن للترددي والتقسيم معنى ، بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه .

وأما أنه لا بد وأن يكون احتمال اللفظ لهما على السوية ؛ لأنه^(٣) لو كان ظاهراً في أحدهما لم يكن للتقسيم أيضاً وجه ، بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه ، كان من نوعاً أو مسلماً ؛ وذلك كما لو قال المستدل في البيع بشرط الخيار : وجد سبب ثبوت الملك للمشتري فوجب أن يثبت ، وبين وجود السبب بالبيع الصادر من الأهل في محل فقال المعترض : السبب هو مطلق بيع ، أو البيع المطلق ؟ أي : الذي لا شرط فيه ؛ الأول من نوع ، والثاني مسلم ، ولكن لم قلت بوجوده ؟

ولقائل أن يقول : التقسيم وإن كان من شرطه تردد اللفظ بين احتمالين على السوية ؛ فليس من شرطه أن يكون أحد الاحتمالين من نوعاً ، والأخر مسلماً ؛ بل كما يجوز أن يكون كذلك ، يجوز أن يشترك الاحتمالان في التسليم ، ولكن بشرط أن يختلفا باعتبار ما يرد على كل واحد منهمما من

(١) المعترض على التقسيم أو على التعريف يسميه علماء الجدل مستدلاً ؛ لتضمن اعتراضه على كل منهما دعوى بطلانه ؛ فوجب إثبات دعواه بالدليل والمدافع عن التقسيم أو التعريف يسمى مانعاً ، وقد يسمى بعض العلماء المعترض على التقسيم أو التعريف : سائلاً ، ومن يصحح ذلك ويدافع عنه معللاً .

(٢) «لأنه» : لعله «فلأنه» ؛ لكونه جواب أداة الشرط والتفصيل وهي أماً .

الاعتراضات القادحة فيه ؛ وإنما يرد عليها من الاعتراضات مع التساوي في التسليم لم يكن للتقسيم معنى ؛ بل كان يجب تسليم المدلول وإبراد ما يختص به ، ولا خلاف أنهما لو اشتراكاً في المنع أن التقسيم لا يكون مفيداً .

وعلى هذا ؟ فلو أراد المفترض تصحيح تقسيمه ؛ فيكتفيه بيان إطلاق اللفظ بإزاء الاحتمالين من غير تكليف بيان التساوي بينهما في دلالة اللفظ عليهما بجهة التفصيل ؛ لأن ذلك مما يعسر من جهة أن ما من وجه^(١) بين التساوي فيه إلا وللمستدل أن يقول : ولم قلت بعدم التفاوت من وجه آخر ؟ بل لوقيل إنه يكلف التساوي بينهما من جهة الاجمال ، وهو أن يقول : التفاوت يستدعي ترجح أحدهما على الآخر وزيادته عليه ، والأصل عدم تلك الزيادة ؛ لم يكن ذلك شافقاً وكان وافياً بالدلالة على شرط التقسيم ، ولو ذكر المفترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهم ، وأورد الاعتراض عليهم ؛ كما لو قال المستدل في مسألة الالتجاء إلى الحرم : وجد سبب استيفاء القصاص ؛ فيجب استيفاؤه ، وبين وجود السبب بالقتل العمد العدوان ؛ فقال المفترض : متى يمكن القول بالاستيفاء إذا وجد المانع ؟ أو إذا لم يوجد ؟ الأول من نوع ، والثاني مسلم ، ولكن ! لم قلت : إنه لم يوجد ؟ وبين وجوده أن الحرم مانع ، وبينه بطريقه لم يخل^(٢) : إما أن يورد ذلك بناء على أن لفظ المستدل متعدد بين الاحتمالين المذكورين ، أو على دعواه الملزمة بين الحكم ودليله .

فإن كان الأول ؛ فهو باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين .

(١) «أن ما من وجه» لعله : «أنه ما من وجه ...» إلخ .

(٢) «لم يخل» جواب قوله : «ولو ذكر المفترض احتمالين ...» إلخ .

وإن كان الثاني ؛ فإن اقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع ؛ فهو غير مقبول لما تقرر في الاصطلاح من حظر مؤنة ذلك عن المخاطر في الموضع والمعارضات المختلفة فيها ، وإن أضاف إلى ذلك الدلالة على وجود المعارض ؛ فحاصل السؤال يرجع إلى المعارضة ولا حاجة إلى التقسيم ، وإذا اتجه سؤال التقسيم على التفسير الأول ؛ فجوابه من جهة الجدل من ستة أوجه :

الأول : أن يعين المستدل بعض محامل لفظه ، ويبين أن اللفظ موضوع بإزائه حقيقة في لغة العرب .

إما بالنقل عن أهل الوضع أو الشارع الصادق ، أو ببيان كونه مشهوراً به في الاستعمال ؛ فيكون حقيقة ؛ لأن الغالب وبما يساعد من الأدلة ، ومع بيان ذلك ؛ فالتقسيم يكون مردوداً ؛ لتبيين فوات شرطه من التساوي في الدلالة .

الثاني : أن يقول أنه وإن لم يكن ظاهراً بحكم الوضع فيما عينته من الاحتمال ؛ غير أنه ظاهر بعرف الاستعمال ، كما في لفظ الغائط ونحوه .

الثالث : أنه وإن لم يكن ظاهراً بالأمرتين ؛ إلا أنه ظاهر في عرف الشعع ؛
كلفظ الصلاة والصوم ونحوه .

الرابع : أنه وإن تعذر ظاهراً بأحد الأنحاء المذكورة ، لكنه ظاهراً بحكم ما اقترن به من القرائن المساعدة له في كل مسألة .

الخامس : أنه وإن تعذر بيان الظاهرة بأحد الطرق المفصلة ؛ فله دفع التقسيم بوجه إجمالي ؛ وهو أن يقول : الإجمال على خلاف الأصل ؛ فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ضرورة نفي الإجمال عن اللفظ ، ومع ذلك فالتقسيم لا يكون وارداً ، وقد يقدر على بيان كون اللفظ ظاهراً فيما عينه بهذا الطريق الإجمالي ، وهو أن يقول : إذا ثبت أنه لا بد وأن يكون اللفظ ظاهراً

في محامله نفياً للإجمال عن الكلام؛ فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه، أما عند المعرض، فلضرورة دعوه الإجمال في اللفظ، وأما عند المستدل، فلضرورة دعوه أنه ظاهر فيما ادعاه دون غيره.

السادس: أن يبين أن اللفظ له احتمال آخر غير ما تعرض له المعرض بالمنع والتسليم وأنه مراده؛ إلا أن يحتزز المعرض عن ذلك بأن يعين مجملاً؛ ويقول: إن أردت هذا؛ فمسلم، ولكن لم قلت ببناء الغرض عليه؟ وإن أردت ماعداه؛ فممنوع، فما مثل هذا الجواب لا يكون متوجهاً.

وإن أراد المستدل الجواب الفقهي؛ فإن كان قادراً على تنزيل كلامه على أحد القسمين؛ فالأولى في الاصطلاح تنزيله على أحدهما حذراً من التطويل ول يكن مُنْزَلاً على أسهلهما في التمشية والقرب إلى المقصود إن أمكن. وإن كان الجمع جائزًا شرعاً وإن لم يقدر على شيء من ذلك؛ كان منقطعاً.

وأما موقع سؤال التقسيم؛ فيجب أن يكون بعد منع حكم الأصل؛ لكونه متعلقاً بالوصف المترفع عن حكم الأصل، وأن يكون مقدماً على منع وجود الوصف لدلالة منع الوجود على تعين الوصف والتقسيم على الترديد.

وأن يكون مقدماً على سؤال المطالبة بتأثير الوصف المدعى علة لكونه مشرعاً بتردد لفظ المستدل بين أمرين، والمطالبة بتأثير الوصف مشعرة بتسليم كونه مدلولاً للفظ لا غير^(١) ضرورة تخصيصه بالكلام عليه، وإن كان التخصيص به غير مفيد وإيراد ما يشعر بالتردد بعدما يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون

(١) أي: تدل على تعين الوصف؛ وأنه لا مدلول للفظ غيره.

متناقضاً .

وقد علل ذلك بعض أرباب الاصطلاح ؛ بأن المطالبة بتأثير الوصف تستدعي تسليم وجود الوصف ، والتقسيم مشتمل على منع الوجود بعد تسليم الوجود لا يكون مقبولاً ؛ لما فيه من التناقض ، وهو غير صحيح لوجهين :

الأول : أن ما ذكره إنما هو مبني على أن أحد القسمين لا بد وأن يكون منع الوجود ، وليس كذلك لما سبق في مبدأ السؤال^(١) .

وبتقدير أن يكون أحد القسمين منع الوجود ؛ فإنما يلزم التناقض والمنع بعد التسليم أن لو كان ما أورد عليه سؤال المطالبة أولاً هو نفس القسم الذي منع وجوده في التقسيم ، وبتقدير أن يكون غيره ؛ فلا .

وبالجملة ؛ فيمتنع أيضاً قبول سؤال التقسيم بعد سؤال الاستفسار ؛ لأن المسؤول إن كان قد دفع سؤال الاستفسار جدلاً بنفي الإجمال فالتقسيم بعد لا يرد ، ضرورة توقفه على الإجمال وقد انتفى ، وإن أجاب عنه بتعيين ما قصده بكلامه ؛ فبعد التعيين لا حاجة إلى التقسيم ، بل يجب ورود الاعتراض على عينه^(٢) دون غيره .

* الاعتراض السادس : منع وجود العلة في الأصل :

ولكون النظر في علة الأصل متفرعاً عن حكم الأصل ؛ وجب تأخيره عن النظر في حكم الأصل ، وعن التقسيم لما ذكرناه في السؤال الذي قبله .

ومثاله ما لو قال الشافعي في مسألة جلد الكلب مثلاً : حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً ؛ فلا يظهر جلده بالدباغ ؛ كالخزير ؛ فيقول الخصم : لا

(١) هذا بداء الوجه الثاني .

(٢) «على عينه» : فيه سقط ؛ والتقدير : «على ما عينه» .

أسلم وجوب غسل الإناء من ولوغ الخنزير سبعاً .

وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من العقل أو الحسن أو الشرع على حسب حال الوصف في كل مسألة ، أو أن يفسر لفظه بما لا يمكن الخصم منه ، وإن كان احتمال اللفظ له بعيداً ؛ وذلك كما قال في المثال المذكور ، أعني به : ما إذا لم يغلب على ظنه الطهارة .

وإن فسر لفظه بما له وجود في الأصل ؛ غير أن لفظه لا يحتمله لغة ؛ فالمختار أنه لا يقبل ؛ وإن ذهب إلى قبوله بعض المتأخرین .

وذلك ؛ لأن وضع اللفظ إنما كان لقصد تحصيل المعنى منه وأن يعرف كل أحد ما في ضميره بواسطة اللفظ المستعمل .

وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطاً يتنع معه دخول الزيادة والنقصان ؛ وإذا قبل من كل أحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه ؛ أفضى ذلك إلى اضطراب اللغة وإبطال فائدة وضعاها .

كيف وأن إطلاقه لذلك اللفظ دليل ظاهر على إرادة مدلوله ؛ وعدوله عند المنع مشعر بالانقطاع في تقريره .

* الاعتراض السابع : منع كون الوصف المدعى علة :

ولما كانت العلية صفة للوصف المذكور ومتوقفة على وجوده ؛ وجب أن يكون النظر فيها نفياً وإثباتاً متأخراً عن النظر في وجود الوصف .

وهذا هو أعظم الأسئلة الواردة على القياس ؛ لعموم وروده على كل ما يدعى كونه علة ، واتساع طرق إثباته وتشعب مسالكه ؛ كما تقدم تقريره^(١) . وقد اختلف العلماء في قبوله نفياً وإثباتاً ، والختار لزوم قبوله .

(١) تقدم ذلك في مسائل مسالك العموم .

وذلك : لأن إثبات الحكم في الفرع ما لا يمكن إسناده إلى مجرد إثبات حكم الأصل دون جامع بينهما .

والجامع يجب أن يكون في الأصل بمعنى ال باعث لا بمعنى الأمارة على ما سبق تقريره^(١) ، والوصف الطردي لا يصلح أن يكون باعثاً ؛ فيمتنع التمسك به في القياس ؛ فلو لم يقبل منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره أفضى ذلك إلى التمسك بالأوصاف الطردية ثقة من المتكلم بامتناع مطالبته بالتأثير ، ولا يخفى وجه فساده .

وأيضاً ؛ فإن الأصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس ؛ غير أنا استثنينا منه ما كانت علة القياس فيه مخيلة أو شبيهة ، لإجماع الصحابة عليه .

ولم ينقل عنهم أنهم تمسكوا بقياس علته طردية^(٢) ؛ فبقينا فيه على حكم الأصل ؛ فلذلك وجب قبول سؤال منع التأثير وبيان كون الوصف مؤثراً .

وعند هذا ؛ فلابد من ذكر شبه الرادين له وتحقيق جوابها ، وقد احتجوا بشبه :

الأولى : أنه لو قبل سؤال منع التأثير فما من دليل يذكره المستدل على كون الوصف علة إلا وهذا السؤال وارد عليه إلى ما لا يتناهى ؛ فيجب رده حفظاً للكلام عن الخطط والنشر .

الثانية : أنه لا معنى للقياس سوى رد الفرع إلى الأصل بجامع ؛ وقد أتى به المستدل وخرج عن وظيفته ، فعلى المعترض القدح فيه .

(١) انظر : المسألة الثانية من مسائل القسم الثاني في شروط علة الأصل .

(٢) «مخيلة» ؛ أي : مشتملة على مناسبة تجعلها صالحة لترتيب الحكم عليها ، وطردية ؛ أي : مشتملة على المناسبة ... إلخ .

الثالثة : إن الأصل أن كل ما ثبت الحكم عقيبه في الأصل أن يكون علة ؛ فمن ادعى أن الوصف الجامع ليس بعلة احتاج إلى بيانه .

الرابعة : أنا بحثنا فلم نجد سوى هذه العلة ؛ فعلى المعارض القدح فيها أو إبداء غيرها .

الخامسة : أنهم قالوا : عجز المعارض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته ؛ كالمعجزة ؛ فالمنع من الصحة مع وجود دليل الصحة لا يكون مقبولاً .

السادسة : قولهم : حاصل هذا السؤال يرجع إلى المنازعه في علة الأصل ، ويجب أن يكون متنازعاً فيها ليتصور الخلاف في الفرع .

السابعة : أن حاصل القياس يرجع إلى تشبيه الفرع بالأصل ، والشبه حجة ؛ وقد تحقق ذلك بما ذكر من الوصف الجامع ؛ فلا حاجة إلى إبداء غيره .

الثامنة : قولهم هذا الوصف مطرد لم يختلف حكمه عنه في صورة ؛ فكان صحيحاً .

والجواب عن الأولى : أن التسلسل منقطع بذكر ما يفيد أدنى ظن بالتعليق من الطرق التي بيناها قبل^(١) ؛ فإن المطالبة بعلية ما غالب على الظن كونه علة بعد ذلك يكون عناداً ، وهو مردود إجماعاً .

وعن الثانية : بمنع تحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علة .

وعن الثالثة : بمنع أن الأصل عليه كل ما ثبت الحكم معه من الأوصاف .

وعن الرابعة : أن البحث مع عدم الاطلاع على غير الوصف المذكور طريق

(١) هي مسالك العلة التي سبق له بيانها .

من طرق إثبات العلة كما سبق^(١) ؛ فكان ذلك جواباً عن سؤال المطالبة وقبولاً له ، لا أنه رد له .

وعن الخامسة : أنه لو كان عجز المعارض عن الاعتراض دليلاً صحة العلة ؛ لكن عجز المستدل عن تصحيح العلة دليلاً فسادها ولا أولوية ؛ ولنkan عجز المعارض عن الاعتراض على إبطال ما ادعى من الحكم في الفتوى دليلاً على ثبوت الحكم ولم يقل به قائل .

وعن السادسة : أن علة الأصل وإن كان متنازعاً فيها ؛ فلا بد من دليل ظني يدل على كونها علة كما في الحكم المختلف فيه .

وعن السابع : أن إثبات الحكم في الفرع متوقف على ظن إثباته ، ولا نسلم أن مطلق المشابهة بين الأصل والفرع في مطلق وصف مفيد للظن .

وعن الثامنة : أن حاصلها يرجع إلى الاكتفاء بالوصف الطردي ؛ لكونه غير منتقض ، وهو باطل بما سبق في طرق إثبات العلة .

وإذا علم أنه لا بد من قبول المطالبة بالتأثير ، وأنه لا بد من الدلالة على كون الوصف علة ، وطريق إثبات ذلك ما يساعد من الأدلة التي قررناها قبل .

* الاعتراض الثامن - سؤال عدم التأثير :

وهو إبداء وصف في الدليل مستغنى عنه في إثبات الحكم أو نفيه ، وقد قسمه الجدليون إلى أربعة أقسام :

الأول : عدم التأثير في الوصف ؛ وذلك بأن يكون الوصف المأخوذ في الدليل طردياً لا مناسبة فيه ولا شبه^(٢) ؛ وذلك كما يقال في صلاة الصبح :

(١) سبق ذلك في مسالك السبر والتقييم .

(٢) «لا مناسبة فيه ولا شبه» ؛ تفسير لقوله : «طردياً» .

صلاة لا يجوز قصرها ؛ فلا تقدم في الأداء على وقتها كالمغرب ؛ فإن عدم القصر وصف طردي بالنسبة إلى الحكم المذكور .

الثاني : عدم التأثير في الأصل ، وهو أن يكون الوصف قد استغنى عنه في إثبات الحكم في الأصل المقيس عليه بغيرة .

وذلك ؛ كما إذا قال المستدل في بيع الغائب : مبيع غير مرئي ؛ فلا يصح بيعه ؛ كالطير في الهواء ، والسمك في الماء ؛ فإن ما وجد في الأصل من العجز عن التسليم مستقل بالحكم .

وهذا النوع مما اختلف فيه .

فرده الأستاذ أبو اسحاق الإسفرايني ومن تابعة مصيراً منهم إلى أنه إشارة إلى علة أخرى في الأصل ، ولا يمتنع تعلييل الحكم الواحد في محل واحد بعلتين .

ومنهم من قبله ؛ مصيراً منهم إلى امتناع تعلييل الحكم بعلتين ؛ وقد سبق تقرير كل واحد من المأخذين ، وما هو المختار منهم .

الثالث : عدم التأثير في الحكم ، وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعمل ؛ وذلك كما لو قال المستدل في مسألة المرتدین إذا أتلقوا أموالنا : طائفة مشركة ؛ فلا يجب عليهم الضمان بتلف أموالنا في دار الحرب ؛ كأهل الحرب ؛ فإن الإنلاف في دار الحرب لا تأثير له في نفي الضمان ضرورة الاستواء في الحكم عندهم بين الإنلاف في دار الحرب ودار الإسلام .

وحاصل هذا القسم يرجع إلى عدم التأثير في الوصف بالنسبة إلى الحكم المذكور إن كان طردياً ، أو إلى سؤال الإلغاء إن كان مؤثراً .

الرابع : عدم التأثير في محل النزاع وهو أن يكون الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع ، وإن كان مناسباً .

وذلك كما لو قال المستدل في مسألة ولاية المرأة : زوجت نفسها من غير كفء ؛ فلا يصح نكاحها ؛ وذلك من حيث أن النزاع وقع فيما إذا زوجت نفسها من الكفاء وغير الكفاء .

وهذا أيضاً ما اختلف في قبوله ؛ فرده قوم مصيراً منهم إلى منع جواز الفرض في الدليل ، وقبله من لم يمنع من ذلك ، وهو اختار على ما عرفناه في كتاب الجدل .

وإذ بطل القسم الرابع ، وهو عدم التأثير في محل النزاع ، ورجع حاصل القسم الثالث وهو عدم التأثير في الحكم إلى عدم التأثير في الوصف أو الإلغاء ؛ فلم يبق غير التأثير في الوصف ، وعدم التأثير في الأصل ، وعدم التأثير في الوصف راجع إلى بيان انتفاء مناسبة الوصف ، وسؤال المطالبة يعني عنه وجوابه ؛ فلا يجتمعان ، وعدم التأثير في الأصل ؛ فحاصله يرجع إلى المعارضة في الأصل ؛ لا أنه غيره ، وجوابه كما يأتي ؛ ومع ذلك كله فقد يكون أخذ الوصف الذي لا يناسب الحكم في الدليل مفيداً بأن يكون مشيراً إلى نفي المانع الموجود في صورة النقض ، أو وجود الشرط الفائت فيها ، لقصد دفع النقض ، أو مشيراً إلى قصد الفرض في الدليل في بعض صور النزاع كما ذكر من مثال أخذ الإتلاف في دار الحرب في مسألة المرتدین ؛ ولا يكون عدم التأثير ؛ إذ هو غير مستغنٍ عنه في إثبات الحكم ، إما لقصد دفع النقض أو لقصد الفرض .

* الاعتراض التاسع : القدح في مناسبة الوصف المعمل به :

وذلك بما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه ؛

وجود مفسدة^(١) مساوية لها أو راجحة عليها؛ وقد بینا وجه الاختلاف فيه ، وأن
الختار إبطاله ؛ إلا أن يبين ترجيح المصلحة على المفسدة : إما بطريق إجمالي أو
تفصيلي ؛ كما بیناه فيما سبق^(٢) .

* الاعتراض العاشر : القدح في صلاحية إفشاء الحكم إلى ما علل به من المقصود :

وذلك كما لو عللت حرمة المصاهرة على التأييد في حق المخارم بال الحاجة
إلى ارتفاع الحجاب بين الرجال والنساء إلى سد باب الفجور بالحرمة المؤبدة ،
وعلم الرجل بامتناع وصوله إلى الأنثى على الوجه المشروع حتى ينسد عليه باب
الطمع في مقدمات الهم^{*} بها والنظر إليها ؛ فإن للمعترض أن يقول : هذا الحكم
غير صالح ؛ لإفصاحه إلى هذا المقصود ؛ من حيث أن سد باب النكاح أدعى إلى
محذور الواقع في الزنا .

وجوابه : أن الحرمة المؤبدة مما تمنع من النظر إلى المرأة بشهوة عادة ،
والامتناع العادي على مر الزمان يتحقق بالامتناع الطبيعي ؛ وبه يتحقق أنسداد
باب الفجور .

* الاعتراض الحادي عشر : أن يكون الوصف المعلل به باطنًا خفياً :

وذلك ؛ لو علل^(٣) بالرضا أو القصد ؛ فإنه قد يقال : القصد والرضا من

(١) «وجود مفسدة» فيه سقط ؛ والتقدير : «من وجود مفسدة» و«من» : بيان لقوله بما يلزم ، و«من» ترتيب متعلق بـ «يلزم» ، ومنه متعلق بالطلوبة .

(٢) سبق في الفصل الخامس من فصول المثلث الخامس في إثبات العلة بالمناسبة والإخلال .

(٣) «لو علل» ؛ كان فيه سقط ، ولعل الأصل : «كما لو علل» .

الأوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بأنفسها ؛ فلا تكون علة للحكم الشرعي الخفي ولا معرفة له .

وجوابه : أن يبين ضبط الرضا بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة ، وضبط القصد بما يدل من الأفعال الظاهرة ؛ وكل ذلك فمعلوم في الخلافيات .

* الاعتراض الثاني عشر :

أن يكون الوصف المعمل به مضطرباً ، غير منضبط كالتعليق بالحكم والمقاصد ، مثل التعليق بالخرج ، والمشقة ، والزجر ، والردع ، ونحوه :

فإنه قد يقال : مثل هذه الأوصاف مما تضطرب وتختلف باختلاف الأشخاص والأزمان ، والأحوال ، وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه رد الناس إلى المكان الظاهرة الجلية دفعاً للعسر والخرج عن الناس في البحث عنها ، ومنعاً للاضطراب في الأحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في هذه الأوصاف بالزيادة والنقصان .

وجوابه : إما ببيان كون ما علل به مسبوطاً بنفسه أو بضابطه ؛ كضبط الخرج والمشقة ، بالسفر ونحوه .

* الاعتراض الثالث عشر : النقض :

وهو عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعى كونه علة له ؛ وقد أومأنا في مسألة تخصيص العلة إلى وجہ دلالة ذلك على إبطالها ووجه الانفصال عنه فيما إذا كانت العلة منصوصة أو مجتمعاً عليها ، أو مستتبطة ، وفي صورة النقض مانع أو فوات شرط بالاستقصاء التام المفصل .

والذي يختص بما نحن فيه هاهنا وجوه أخرى في الجواب^(١) :

الأول ؛ منع وجود العلة في صورة النقض إن أمكن :

وذلك ؛ كما لو قال الشافعي في مسألة زكاة الحلي : مال غير نام ؛ فلا تجب فيه الزكاة ؛ كثياب البذلة .

فقال المعترض : هذا ينتقض بالحلي المظور ؛ فإنه غير نام ، ومع ذلك ؛ فإن الزكاة تجب فيه ؛ فقال المستدل : لا أسلم أن الحلي المظور غير نام ؛ وإنما كان منع وجود العلة في صورة النقض دافعاً للنقض ؛ لأن النقض وجود العلة ولا حكم ؛ فإذا لم توجد العلة في صورة النقض ؛ فلا نقض .

لكن اختلفوا في المعترض : هل له الدلالة على وجود العلة في صورة النقض عند منع المستدل لوجودها ؟

فمنهم من قال : له ذلك ؛ إذ به يتحقق انتقاضها ونحو كلام المستدل ؛ فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات .

ومنهم من منع من ذلك ؛ لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معتبراً للمعترض مستدلاً ، والواجب إنما هو التفصيل ، وهو أنه إن تعين ذلك طريقاً للمعترض في هدم كلام المستدل ووجب قبوله منه تحقيقاً لفائدة المخاطرة . وإن أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود ؛ فلا ، نعم لو كان المستدل قد دلل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض ؛ فإذا منع وجود العلة ؛ فإن المعترض : فقد انتقض الدليل الذي دللت به على

(١) انظر : وجود دفع المعارضة في (ص ٢٤٦) وما بعدها من الجزء الثاني من كتاب «أصول الفقه» للسرخسي ، وباب تخصيص العلة وما بعده من الجزء الثاني من كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري .

وجود العلة ، لا يكون مسموعاً ؛ لكونه انتقالاً من النقض على نفس العلة إلى النقض على دليلها .

وذلك كما لو قال الحنفي في مسألة تبييت النية وتعيينها ؛ أي : بسمى الصوم ؛ فوجب أن يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم ؛ بقوله : أن الصوم عبارة في الإمساك مع النية ؛ وهو موجود فيما نحن فيه .

فقال المعترض : هذا منتقض بما إذا انوى بعد الزوال .

وإن قال المعترض للمستدل : ابتداء أمرك لا يخلو من حالتين :

إما أن تعتقد وجود الصوم في صورة النقض أو لا تعتقد .

فإن كان الأول ؛ فقد انتقضت عليك .

وإن كان الثاني ؛ فقد انتقض ما ذكرته من الدليل على وجود العلة كان متوجهها .

وإن أورد ذلك لا في معرض نقض دليل وجود العلة بل في معرض الدلالة به على وجود العلة في صورة النقض ؛ «فالحكم فيه على ما سبق في الدلالة على نفي الحكم في صورة النقض» ؛ فهو غير مسموع على ما يأتي .

الثاني ؛ منع تخلف الحكم ، وإنما كان ذلك دافعاً للنقض لما ذكرناه في منع وجود العلة .

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الثيب الصغيرة : «ثيب ؛ فلا يجوز إجبارها كالثيب البالغ» .

فقال المعترض : هذا منقوض بالثيب الجنونة ؛ فإنه يجوز إجبارها .

فقال المستدل : لا نسلم صحة إجبار الثيب الجنونة ، والكلام في تمكين

المتعرض من الاستدلال على تخلف الحكم في صورة النقض ؛ كالكلام في دلالته على وجود العلة ، وقد عرف ما فيه^(١) .

الثالث ؛ أن يكون النقض على أصل المستدل خاصة .

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الرطب بالتمر : باع مال الربا بجنسه متفاضلاً ؛ فلا يصح كما لو باع صاعاً بصاعين .

فقال الحنفي : هذا منتقض على أصلك بالعرايا ؛ فإنه لا يصح وإن باع مال الربا بجنسه متفاضلاً .

وجوابه من ثلاثة أوجه :

الأول : أن يبين في صورة النقض مناسباً يقتضي النفي من مانع أو فوات شرط مع قرآن الحكم به على أصله .

الثاني : أن يقول : النقض إنما هو من قبيل المعارض لدليل العلة ؛ فتخلف الحكم عن العلة إنما هو مذهب أحد الفريقين ، وثبتوت الحكم على وفق العلة المعلل بها بالاتفاق ، ولا مساواة بين المتفق عليه واختلف فيه ؛ فلا يقع في معارضية دليل العلة .

الثالث : أن يبين أن تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء ، والمستثنى لا يقاس عليه ولا ينافق به ؛ كما في صورة العرايا المذكورة .

الرابع : أن يكون إبداء النقض على أصل المتعرض لا غير ، وتوجيهه أن يقول المتعرض : هذا الوصف مالم يطرد على أصل ؛ فلا يلزمني الانقياد إليه .

وجوابه أن يقول المستدل : ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ؛ إذ هي

(١) «وقد عرف ما فيه» ؛ أي : من أن النقض وجود العلة ولا حكم ؛ فإذا لم توجد العلة في صورة النقض ؛ فلا نقض ، ويقال هنا : فإذا لم يتخلق الحكم في صورة وجود العلة ؛ فلا نقض .

محل النزاع ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في درء الاحتجاج ؛ والا
كان حجة في محل النزاع ؛ وهو محال .

وهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله عن النقض ؟ اختلفوا :
فمنهم من قال : بوجوبه ، لقربه من الضبط وبعده عن النشر والخطب ؛
ولأن ما أشار إليه المستدل من الوصف المعلل به إذا كان منتقضاً .

فإما أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لا لعارض ، أو لعارض ؛
فإن كان الأول ؛ فلا يكون الوصف علة لما سبق تقريره في مسألة
تحصيص العلة .

وإن كان الثاني ؛ فقد ثبت أن للعلة معارضًا متفقاً عليه ؛ فلا بد من نفيه
في الدليل ؛ لأن المناظر تلو المناظر ، وليس للناظر الجزم بالحكم عند ظهور سببه
دون ظهور انتفاء معارضه ؛ فكذلك المناظر ؛ غير أنها أسقطنا عنه كلفة نفي
المعارض المختلف فيه لعسر نفيه ؛ فبقيانا فيما عداه على حكم الأصل .

ومنهم من لم يوجبه تمسكاً منه بأن ما يقع به الاحتراز عن النقض .
إما أن يكون من جملة أجزاء العلة ، أو خارجاً عنها .

فإن كان الأول ؛ فالعلة لا تكون علة دونه وما مثل ^(١) هذا لا خلاف في
وجوب ذكره في العلة ؛ لعدم تمام العلة دونه ، ومن نازع فيه فقد نازع في أنه :
هل يجب على المستدل ذكر العلة أو لا ؟

وإن كان الثاني ؛ فلا يخلو : إما أن يكون مشيراً إلى نفي المعارض أو لا
يكون كذلك .

(١) «وما مثل هذا...» إلغ تقدم الكلام عليه (ص ٤٢).

فإن كان الأول ؛ فقد تعرض لما لم يسأل عنه ؛ لكونه مسؤولاً بعد الفتوى عن الدليل المقتضي للحكم وانتفاء المعارض ليس من الدليل ، ولو قيل : إنه من الدليل كان خلاف الغرض في هذا القسم .

وإن كان الثاني ؛ فالنقض غير مندفع به ؛ لأن النقض عبارة عن وجود العلة ولا حكم ؛ فإذا كان المذكور خارجاً عن العلة ولا فيه إشارة إلى نفي المعارض ؛ فالعلة ما دونه وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض متوجهاً .

وإن قيل : إن الوصف المأخذ للاحتراز من جملة العلة لتعلق فائدة دفع النقض به ، وإن لم يكن مناسباً ؛ فقد سبق إبطاله في تخصيص العلة .

* الاعتراض الرابع عشر : الكسر :

وهو النقض على المعنى^(١) ، وقد ذكرنا طريق إيراده ووجه الانفصال عنه في شروط العلة^(٢) ، ويخصه من الأرجوحة هنا منع وجود المعنى المشار إليه في صورة النقض ، ومنع تخلف الحكم عنه ، وبباقي الأرجوحة التي أوردناها في سؤال النقض قبله .

* الاعتراض الخامس عشر :

المعارضة في الأصل يعني وراء ما علل به المستدل ، وسواء كان مستقلأً بالتعليق ؛ كمعارضة من علل تحريم رiba الفضل في البر بالطعم بالكيل أو بالقوت^(٣) ، أو غير مستقل بالتعليق على وجه يكون داخلاً في التعليق وجاء من

(١) المعنى : هو الحكمة التي اشتتمل عليها الوصف المعلل به .

(٢) انظر : المسألة التاسعة من مسائل القسم الثاني في شروط علة الأصل .

(٣) « بالطعم » : متعلق بالعلل ، وبالكيل ، أو بالقوت متعلق بمعارضة .

العلة ؛ وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثلث بالقتل
العمد العدوان بالخارج في الأصل ونحوه^(١) .

وقد اختلف الجدليةون في قبوله :

فمنهم من رده بناء منه على أنه لا يمتنع تعلييل الحكم الواحد بعلتين ،
كما سبق تقريره^(٢) .

ولهذا ؛ فأنا لو قدرنا انفرد ما ذكر المستدل مجردأ عن المعارض صح
التعليق به إجماعاً ، وإنما صح التعلييل به ؛ لصلاحية فيه لا لعدم المعارض ؛ فإن
العدم لا يكون علة ولا داخلاً فيها ؛ لما سبق تقريره^(٣) ؛ فإذا صح التعلييل به مع
عدم المعارض صح مع وجوده ؛ وأنه لا معنى للعلة إلا ما يثبت الحكم عقيبها
وهذا المعنى موجود في الوصفين ؛ فكان كل واحد علة .

ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل ، وهو المختار .

وذلك ؛ لأنه إذا وجد في الأصل وصفان :

فإما أن يكون كل واحد علة مستقلة أو لا يكون كذلك .

لا جائز أن يكون كل واحد علة مستقلة ؛ لما سبق تقريره في امتناع ذلك
سواء كانت العلة بمعنى الأمارة أو الباущ .

وإن كان القسم الثاني ؛ فإما أن يكون الحكم ثابتاً لما ذكره المستدل لغير
أو لما ذكره المعارض لغير ، أو لهما جميعاً ؛ بحيث تكون العلة مجموع

(١) «بالمثلث» : متلق بالقتل ؛ وبالقتل العمدة العدوان متعلق بعمل ، وبالخارج متعلق بمعارضة وفي
الأصل متعلق بمعارضة أيضاً .

(٢) سبق في المسألة الثانية عشرة من مسائل شروط علة الأصل .

(٣) سبق تقريره في المسألة الرابعة من مسائل شروط علة الأصل .

الوصفين ؛ وكل واحد منهما جزءها ، لا يجوز أن يقال بالأول ولا بالثاني ؛ فإنه ليس تعين أحدهما للتعليق وإلغاء الآخر مع تساويهما في الاقتضاء أولى من الآخر ؛ فلم يبق غير الثالث ويلزم منه امتناع تعددية الحكم من الأصل إلى الفرع^(١) .

وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاثة ؛ فلا يخفى أن التعددية تمتنع بتقدير أن تكون العلة ما ذكره المترض .

وبتقدير أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من المرضعين ، وإنما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لغير .

ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه ؛ ومع ذلك فالتعددية تكون ممتنعة لكن بشرط أن يكون ما أبداه المترض صالحًا للتعليق أو لدخوله فيه عند كون ما أبداه المستدل صالحًا ؛ وإلا فلا معارضه .

وهل يجب على المترض نفي ما أبداه معارضًا في الأصل عن الفرع؟ اختلقو فيه : فمنهم من قال : لا يجب عليه ذلك ؛ فإنه إن كان موجوداً في الفرع ؛ فيفترقر المستدل إلى بيان وجوده فيه ليصح الإلحاد ، وإن لم يبين ذلك ؛ فقد انقطع الجمع^(٢) . ومنهم من قال : لا بد له من نفيه عن الفرع ؛ لأن مقصوده الفرق وذلك لا يتم دون نفيه عن الفرع .

والختار أنه : إن قصد المترض الفرق ؛ فلا بد له من نفيه ، وإن لم يقصد الفرق بأن يقول : هذا الوصف قد ثبت أنه لابد من إدراجه في التعليل لما دل

(١) أي : يمتنع تعددية الحكم بها وحدتها إلى الفرع على التقدير الثالث ضرورة أن العلة مجموع الوصفين .

(٢) أي : لم يوجد الجامع بين الأصل والفرع .

عليه من الدليل ؛ فإن كان غير موجود في الفرع فقد ثبت الفرق .

وإن كان موجوداً في الفرع ؛ فالحكم يكون ثابتاً في الفرع بمجموع الوصفين وتبين أن المستدل لم يكن ذاكراً للعلة في الابتداء ؛ بل لبعضها وأي الأمرين قدر ؛ فالإشكال لازم .

هذا كله فيما إذا كان المقياس عليه أصلاً واحداً .

وإن كان المقياس عليه أصولاً متعددة :

فمنهم من منع ذلك لإضافاته إلى النشر مع إمكان حصول المقصود بالواحد منها .

ومنهم : من جوز ذلك ؛ لكونه أقوى في إفاده الظن .

ومن جوز ذلك : اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة في الأصل على أصل واحد .

فمنهم من جوزه ؛ لأن المستدل قصد إلحاق الفرع بجميع الأصول ؛ فإذا وقع الفرق بين الفرع وبعض الأصول ؛ فقد تم مقصود المعترض من إبطال غرض المستدل .

ومنهم من قال : لابد من المعارضة في كل أصل ؛ لأنه إذا عارض في البعض دون البعض ؛ فقد بقي قياس المستدل صحيحاً على الأصل الذي لم يعارض فيه ، وبه يتم المقصود من إثبات الحكم أو نفيه .

والذين أوجبوا المعارضة في جميع الأصول :

فمنهم : من أوجب اتحاد المعارضة في الكل ؛ دفعاً لانتشار الكلام ، ولأن يكون مقبلاً في اتحاده لاتحاد وصف المستدل .

ومنهم : من جُوز المعارضة في كل أصل بغير ما في الأصل الآخر ؛ لجواز أن لا يساعد في الكل علة واحدة .

ثم اختلف هؤلاء ؛ فمنهم من قال : يجوز للمستدل الاقتصر في الجواب على أصل واحد إذ به يتم مقصوده .

ومنهم من لم يجوز ذلك ؛ حيث أن المستدل التزم صحة القياس على الكل ؛ وعلى هذا يقع الخلاف فيما لو عارض في بعض الأصول هل يجب على المستدل الجواب أو لا ؟

والوجه في الجواب من ستة أوجه :

الأول : منع وجود الوصف المعارض به في الأصل .

الثاني : المطالبة بتأثير الوصف ؛ وإن كان طريق إثبات العلة من جانب المستدل المناسبة أو الشبه دون السبر والتقسيم .

الثالث : أن يبين كونه ملغى في جنس الأحكام كالطول والقصر ونحوه .

الرابع : أن يبين أنه ملغى في جنس الحكم المعلل ، وإن كان مناسباً^(١) ، وذلك كالذكورة في باب العتق .

الخامس^(٢) : أن يبين أنه قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به .

وعند ذلك ؛ فيمتنع أن يكون علة مستقلة في محل التعليل لما فيه من إلغاء المستقبل واعتبار غير المستقبل .

ويمتنع أن يكون داخلاً في التعليل ؛ لما فيه من إلغاء ما عدل به المستدل

(١) «وان كان مناسباً» ؛ أي : في غير جنس الحكم المعلل .

(٢) انظر الطريق الأول من طرق الخلف في مسلك السبر والتقسيم .

في الفرع مع استقلاله لفوات ما لم يثبت استقلاله ، وهو ممتنع ؛ فإن عارض المعترض في صورة الإلغاء بوصف آخر غير ما عارض به في الأصل ؛ فلا بد من إبطاله ؛ وإلا فالقياس متذر .

ولا يمكن أن يقال في جوابه : أن كل وصف اختص بصورة فهو ملغي بالصورة الأخرى ؛ وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع .

فإن للمعترض أن يقول : العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الأخرى .

وإذا جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين ؛ فلا يلزم من إثبات الحكم في كل صورة بعلة مع عدم علة الصورة الأخرى فيها إلغاء ما وجد في تلك الصورة .

السادس : أن يبين رجحان ما ذكره على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات التي يأتي ذكرها .

وعند ذلك ؛ فيمتنع جعل ما عارض به المعترض علة مستقلة في محل التعليل ؛ لما فيه من إهمال الراجح واعتبار المرجوح ، ويمتنع أن يكون داخلاً في التعليل لما فيه من إلغاء ما علل به المستدل في الفرع بتختلف الحكم عنه مع رجحانه ، ضرورة انتفاء الوصف المرجوح .

وهاهنا ترجيح آخر : وهو أن يكون أحد الوصفين في الأصل المستنبط منه متعدياً والآخر قاصراً .

وذلك لا يخلو : إما أن يكون في طرف الإثبات أو النفي .

فإن كان في طرف الإثبات ؛ فلا يخلو :

إما أن يكون الوصف المتعدي جزءاً من العلة أو خارجاً عنها ؛ لأن يكون
المعارض في الأصل بالوصف القاصر لا غير .

فإن كان خارجاً عنها ؛ فلا يخلو :

إما إن يكون الوصف المتعدي مساوياً للقاصر في جهة اقتضائه ، أو أن
الترجيع لأحدهما .

فإن كان مساوياً للقاصر في جهة الاقتضاء ؛ فالتعليق بالمتعدى أولى وبيانه
من جهة الإجمال والتفصيل :

أما الإجمال ؛ فهو التعليل بالمتعدى متفق عليه ، بخلاف التعليل
بالقاصر ، والتعليق بالتفق عليه أولى .

وأما التفصيل ؛ فهو أن فائدة المتعدى أكثر من القاصر ؛ لأن فائدة القاصر
إنما هي في ظهور الحكمة الباعثة في الأصل ؛ لسرعة الانقياد وسهولة القبول ،
والمتعدى مشارك للقاصر في هذا المعنى وزيادة التعريف للحكم في الفرع وهو
أعظم فوائد العلة عند الأكثرين ، وهو وإن لزم من التعليل به إهمال المناسب
القاصر ؛ فمقابل بمثله حيث أنه يلزم من التعليل بالقاصر إهمال المناسب
المتعدى مع كونه راجحاً والتعليق بالقاصر وإن كان على وفق النفي الأصلي في
الفرع ، والتعليق بالمتعدى على خلافه ، إلا أنه مخالفة لما وقعت مخالفته في
الأصل بما لم تظهر مخالفته ، ولو عاملناه بالقاصر لموافقة النفي الأصلي ؛ لكن
فيه العمل بموافقة ما وقع اتفاق على مخالفته ومخالفة ما لم يقع اتفاق على
مخالفته ، وهو الوصف المتعدي ؛ فكان مرجحاً .

فإن قيل : إلا أن التعليل بالوصف المتعدي يلزم منه مخالفة ما لم يتفق
على مخالفته من الوصف القاصر ، وما اتفق على مخالفته من النفي الأصلي ؟

فكان فيه مخالفة ظاهرين :

أحدهما : متفق على مخالفته ، والأخر غير متفق على مخالفته ، والتعليق بالوصف القاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين ومن مخالفة ظاهر واحد ، وهو الوصف المتعدي .

قلنا : هذا مقابل بثله ؛ فإنه بعد أن ثبت الحكم في الأصل لمعنى وإن كان قاصراً فالأصل أن يثبت في الفرع بما وجد مساوياً لوصف الأصل في الاقضاء ؛ نظراً إلى تماثل مقصود الشارع والمحافظة على هذا الأصل أولى من المحافظة على الأصلي ؛ لكون النفي الأصلي مخالفًا في الأصل بمثيل ما قيل باقتضائه للحكم في الفرع .

وعند ذلك فيترجع ما ذكرناه من جهة أن العمل بالوصف المتعدي عمل به وبأصل متراجع على النفي الأصلي ، والعمل بالقاصر عمل به وبأصل مرجوح بالنظر إلى الأصل المعمول به من جانبنا ؛ فكان ما ذكرناه أولى .

إإن قيل : ربما كان المانع للحكم قائماً مطلقاً ؛ وعند ذلك فالتعليق بالقاصر أولى ، لما فيه من موافقة الدليل الشرعي النافي ، وموافقة النفي الأصلي بخلاف المتعدي .

قلنا : المانع في الفرع يستدعي وجود المقتضي ، وإلا ؛ فالحكم يكون فيه منتفياً لانتفاء ما يقتضيه لا لوجود منافيه ؛ فدعوى وجود المانع في الفرع مع وجوب قصور العلة المقتضية للإثبات على الأصل^(١) تناقض لا حاصل له .

كيف وإن ما مثل هذا المانع مرجوح عند الخصم بالنسبة إلى الوصف القاصر ، والمتعدي على ما وقع به الفرض في ابتداء الكلام مساوٍ للقاصر في

(١) «على الأصل» : متعلق بقصور .

المقصود ؟ فكان مرجحاً بالنسبة إلى المتعدي أيضاً ؛ فكان المتعدي أولى كما
بنياه في النفي الأصلي .

فإن قيل : كما أن المتعدية قد تعرف إثبات الحكم في الفرع ؛ فالقاصرة
تعرف الفرع ، وكما أن معرفة ثبوت الحكم في الفرع مقصود للشارع ؛ فمعرفه
انتفاءه أيضاً عنه مقصود له .

قلنا : هذا إنما يستقيم أن لولم يوجد في الفرع ما هو مساوٍ للعلة القاصرة
في الأصل ؛ فما يرجع إلى جهة الاقتضاء والمقصود المطلوب للشارع من إثبات
الحكم ؛ لأن تعريف العلة القاصرة لنفي الحكم في الفرع إنما هو بناء على انتفاء
مقصود الحكم ، ولن يتصور ذلك مع وجود ما هو مساوٍ في الطلب والاقتضاء لما
هو المقصود في الأصل ؛ فلا ينتهي الوصف القاصر في الأصل علامة على
انتفاء الحكم في الفرع مع وجود الوصف المتعدي فيه ، ومساواته للقاصر في
الاقتضاء على ما وقع به الفرض .

كيف وأن العلة القاصرة غير مستقلة بتعريف انتفاء الحكم في الفرع إلا
مع ضميمة انتفاء علة غيرها وانتفاء النص والإجماع بخلاف العلة المتعدية في
طرف الإثبات ؛ فما استقل بالتعريف يكون أولى بما لم يستقل .

نعم ؛ قد يتوقف العمل بالعلة المثبتة على انتفاء المعارض لا أن انتفاء
المعارض من جملة المعرف ولا الداعي ، بخلاف ما تتوقف عليه العلة القاصرة
في تعريفها نفي الحكم في الفرع والعمل بما هو معرف بنفسه من غير توقف في
تعريفه على غيره أولى .

وعلى هذا ؛ يكون الحكم إن كان الوصف المتعدي راجحاً في جهة
الاقتضاء أولى ، والوصف المتعدي وإن توقف استقلاله على إخراج القاصر عن

التعليق؛ فليس إخراج القاصر موقوفاً على استقلال المتعدي ليلزم الدور لجواز اتفاقهما في إخراجهما عن التعليل.

كيف وأنه مقابل بدور آخر؛ حيث أنه يتوقف إدخال القاصر في التعليل على عدم استقلال المتعدي؛ وكذلك بالعكس.

وأما إن كان المتعدي مرجحاً في جهة افتضائه بالنسبة إلى الوصف القاصر؛ فالوصف القاصر أولى نظراً إلى المحافظة على زيادة المناسبة المعتبرة بشبوب الحكم على وفقها والنظر إليها وإن أوجب إهمال فائدة المتعدية أولى لما فيه من زيادة المصلحة وصلاح المكلف وما يتعلّق به من زيادة التعلّق وسرعة الانقياد في ابتداء ثبوت الحكم؛ لأنّه الأصل في كون الحكم معللاً.

وفائدة التعدية؛ إنما تعرف بعد تعرّف تعليل الحكم بما علل به بنظر ثانٍ متّأخر عن النظر فيما علل به الحكم في الأصل، ولا شك أن ما هو أشد مناسبة للحكم يكون أسبق إلى الفهم بالتعليق للحكم الثابت في الأصل؛ فكان التعليل به أولى.

وإن كانت جهة التساوي والأرجحية غير معلومة ولا ظاهرة؛ فالتعليق بالمتعدي أولى نظراً إلى أن العمل به أولى على تقدير أن يكون مساوياً، وعلى تقدير أن يكون راجحاً، وإنما يمتنع العمل به على تقدير أن يكون مرجحاً في نفس الأمر.

ولا يخفى أن العمل بما العمل به يتم على تقدير من تقديرتين أولى بما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد بعينه.

وعلى ما فصلناه في طرف الإثبات؛ يكون الحكم في طرف النفي.
هذا كلّه إن كان الوصف المتعدي خارجاً عن العلة القاصرة، وأما أن كان

داخلاً فيها بأن كان المعارض معللاً بمجموع الوصفين : الوصف القاصر والمتعدي معاً ؛ فالقاصر أولى ، وسواء كان ذلك في طرف الإثبات أو النفي ، وسواء كان المتعدي راجحاً على القاصر أو مرجحاً أو مساوياً .

أما في طرف الإثبات ؛ فلأن التعليل بالعلة المتعدية يلزم منه إهمال الوصف القاصر وتعطيله ، ولا كذلك بالعكس ، ولا يخفى أن الجمع أولى من التعطيل .

فإن قيل : إلا أنه على تقدير أن يكون الوصف المتعدي راجحاً لو جعلنا الوصف القاصر داخلاً في التعليل ؛ فيلزم منه أن يتخلل الحكم في الفرع عن الوصف المتعدي الراوح ، لما فات من الوصف المرجوح ، وهو متنع .

قلنا : هذا لا يستقيم على تقدير أن يكون رجحانه ظاهراً .

ولا يستقيم على تقدير أن يكون مرجحاً أو مساوياً ولا يخفى ؛ أن احتمال وقوع العمل بما يتم على تقدير من تقديرين أولى من العمل بما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد بعينه .

كيف وأن العمل بالقاصر وإن كان يفضي إلى إهمال الوصف المتعدي في الفرع ؛ إلا أنه يلزم منه إهماله مطلقاً ، إذ هو داخل في العلة ، ولو عملنا بالوصف المتعدي فقط يلزم منه إهمال القاصر وتعطيله مطلقاً ؛ فالعمل بالقاصر يكون أولى ؛ وعلى هذا يكون الحكم إن كان ذلك في طرف النفي أيضاً ، بل أولى لما فيه من تقليل مخالفة المقتضى للإثبات .

هذا إن ظهر الترجيح ؛ وأما إن تحققت المعارضة من غير ترجيح بعد البحث التام ، فعلى مقتضى ما أسلفناه من القول بالتخيس عند التعارض مع التنافي ؛ فلا مانع من الجري على تلك القاعدة ها هنا .

* الاعتراض السادس عشر : سؤال التركيب :

وهو الوارد على القياس المركب وقد بینا معنی القياس المركب وأقسامه ، ووجه تسمیته بذلك ، والسؤال الوارد عليه وجوابه في شرط حكم الأصل^(١) .

* الاعتراض السابع عشر : سؤال التعدية :

وهو أن يعین المعتبر في الأصل معنی يعارض به ، ثم يقول للمستدل : ما عللت به - وإن تعدى إلى الفرع - مختلف فيه ؛ فالذی عللت به أيضاً قد تعدى إلى فرع مختلف فيه ، وليس أحدهما أولى من الآخر .

وذلك كما لو قال الشافعی في مسألة إجبار البكر البالغ : بکر ؟ فجاز إجبارها كالبکر الصغیرة ، فعارضه الحنفی بالصغر وقال : البکارۃ وإن تعدت إلى البکر البالغة ؛ فالصغر متعد إلى التیب الصغیرة ؛ وهذا أيضاً مما اختلف فيه .

والحق أنه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الأصل مع زيادة التسویة في التعدية .

وجوابه : بإبطال ما عارض به المعتبر وحذفه عن درجة الاعتبار بما أسلفناه في سؤال المعارضة في الأصل ، ومهما حقق شيء من تلك الطرق ؛ فقد اندفع ولا أثر لما أشير إليه من التسویة ؛ خلافاً للدارکی^(٢) .

* الاعتراض الثامن عشر : منع وجود الوصف المعلل به في الفرع :

وجوابه : كجواب منع وجوده في الأصل وقد عرف .

(١) بين ذلك في الكلام على الشرط السادس من شروط حكم الأصل .

(٢) «الدارکی» : نسبة إلى دارك بفتح الراء ، قرية من أعمال أصبهان ينسب إليها عبدالعزيز بن عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز أبو القاسم الدارکي الشافعی ، مات عام ٣٧٥ھ ، وقد روی عن جده لأمه الحسن بن محمد الدارکي .

* الاعتراض التاسع عشر :

المعارضة في الفرع بما يقتضي نقىض حكم المستدل إما بنص ، أو اجمع ظاهر ، أو بوجود مانع الحكم ، أو بفوات شرط الحكم .

ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً ، أو شرطاً على نحو طريق إثبات المستدل كون الوصف الذي علل به من التأثير أو الاستنباط .

وقد اختلف في قبوله^(١) ؛ فممنع منه قوم تسكناً منهم بأن المعارضة استدلال وبناء ، وحق المعترض أن يكون هادماً ، لا بانياً .

وقبله الأكثرون وهو اختبار ؛ إذ يلزم منه هدم ما بناء المستدل ؛ لمقاومة دليله لدليله ولا حجر عليه في سلوك طرق الهدم ، ولا سيما إذا تعين ذلك طريقة في الهدم ، بأن لم يكن له هادم سواه فلو لم يقبل منه ؛ لبطل مقصود المناظرة واختلت فائدة البحث والاجتهاد .

والوجه في جوابه عند توجيهه : أن يقبح فيه المستدل بكل ما للمنتظر أن يقبح به فيه ، أن لو كان المستدل متمسكاً به .

وإن عجز عن جميع ذلك ؛ فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح ،

فمنهم : من لم يجوز ذلك ؛ اعتماداً منهم على أن ما ذكره المعترض وإن كان مرجوحاً بالنسبة إلى ما ذكره المستدل ؛ فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضاً .

ومنهم : من جوزه ، وهو اختبار ؛ لأنه مهما ترجع ما ذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيحات الآتية كان العمل به متعيناً .

وهل يجب على المستدل أن يذكر في دليله ما يومى إلى الترجح ؟

(١) «قبوله» ؛ أي : قبول الاعتراض بالمعارضة في الفرع بما يقتضي حكم المستدل .. بالغ .

ومنهم : من أوجبه ؛ لتوقف العمل بالدليل عليه ؛ فكان من الدليل ؛ فلو لم يذكره لم يكن ذاكراً للدليل أولاً ، بل لبعضه .

ومنهم : من لم يوجبه ؛ لما في التكليف به من الخرج والمشقة .
والختار أن يقال : إما أن يكون ما به الترجيح يرجع إلى العلة بأن يكون وصفاً من أوصافها أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول ؛ فلا بد من ذكره في الدليل أولاً ، ليكون ذاكراً للدليل .

وإن كان الثاني ؛ فلا لأنه مسؤول عن الدليل ، وقد أتى بسماه حقيقة ، والترجح بأمر خارج عن الدليل إنما هو من توابع ورود المعارضة فذكره بعد المعارضة وإن توقف عليه إعمال الدليل بدفع المعارض^(١) لا يوجب أن يكون داخلاً في مسمى الدليل ؛ حتى يقال أنه لم يكن ذاكراً للدليل أولاً .

* الاعتراض العشرون : الفرق :

واعلم أن سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة في الأصل أو الفرع .

إلا أنه عند بعض المتقدمين : عبارة عن مجموع الأمرين حتى أنه لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقاً .

ولهذا اختلفوا ؛ فمنهم من قال : إنه غير مقبول ؛ لما فيه من الجمع بين

(١) «وأن توقف عليه أعمال الدليل» : فيه تقديم وتأخير ، والأصل : «وأن توقف أعمال الدليل عليه بدفع المعارض لا يوجب ...» إلخ ، وإن واسمها وخبرها معطوف على المصدر المؤول في قوله : «لأنه مسؤول عن الدليل» .

ويمكن أن يقال : «جملة لا يوجب ...» إلخ خبر المبتدأ في قوله : «فذكره» بعد المعارضة ، وجملة «وأن توقف عليه إعمال الدليل» معترضة بينهما .

أُسئلة مختلفة ؛ وهي المعارضة في الأصل والمعارضة في الفرع .
ومنهم من قال بقبوله ؛ واحتلقو في ذلك مع كونه سؤالين أو سؤالاً واحداً .

فقال ابن سريج : أنه سؤالان جوز الجمع بينهما لكونه أدل على الفرق .
وقال غيره : بل هو سؤال واحد لاتحاد مقصوده ؛ وهو الفرق وإن اختلفت
صيغته .

ومن المتقدمين من قال : ليس سؤال الفرق هو هذا ؛ وإنما هو عبارة عن بيان
معنى الأصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع ؛ فيرجع حاصله إلى
بيان انتفاء علة الأصل في الفرع ، وبه ينقطع الجمع .

وجوابه : على كل تقدير لا يخرج عما ذكرناه في جواب المعارضة في
الأصل والفرع .

* الاعتراض الحادي والعشرون : إذا اختلف الضابط بين الأصل
والفرع واتحدت الحكمة :

كما لو قيل في شهود القصاص : تسبوا في القتل عمداً عدواً ؟ فلزمهم
القصاص زجراً لهم عن التسبب ؛ كالمكره .

فللمعترض أن يقول : ضابط الحكم في الأصل إنما هو الإكراه ، وفي
الفرع الشهادة ، والمقصود منها وإن كان متهدلاً وهو الزجر ؛ فلا يمكن تعدية
الحكم به وحده وما جعل ضابطاً له في الأصل غير موجود في الفرع ، والضابط
في الفرع يحتمل أن يكون مساوياً لضابط الأصل في الإفضاء إلى المقصود ؛
فامتنع الإلحاد .

وجوابه : إما بأن يبين أن التعليل إنما هو بعموم ما اشتراك فيه الضابطان من

التبسبب المضبوط عرفاً، أو بأن يبين إففاء الضابط في الفرع إلى المقصود أكثر من إففاء ضابط الأصل إليه؛ فكان أولى بالثبوت؛ وذلك كمالاً لو كان أصله في مثل هذه المسألة «المغربي للحيوان» من حيث أن انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع لغيبة إقدام المكره بالإكراه على القتل؛ طلباً لخلاصن نفسه من إقدام الحيوان بالإغراء على الأدمي بسبب غلبة نفرته عنه.

وبالجملة؛ فيبين الغلبة بما يساعد في آحاد المسائل.

* **الاعتراض الثاني والعشرون^(١)** : إذا تحد الضابط بين الأصل والفرع ، واختلف جنس المصلحة

كمالاً لو قال الشافعي في مسألة اللواط: أолж فرجاً في فرج مشتهي طبعاً، محرم شرعاً؛ فوجب به الحد كالزنا.

فللمعترض أن يقول: الضابط وإن كان متهدداً؛ غير أن الحكمة التي في الفرع وهي صيانة النفس عن رذيلة اللياطة مخالفه لحكمة الأصل وهي دفع محذور اختلاط المياه واشتباه الأنساب المفضي إلى تضييع المولود وانقطاع نسل جنس الإنسان.

وعند ذلك؛ فلا يلزم من اعتبار الضابط في الأصل لما لزمه من الحكمة اعتباره في الفرع لغير تلك الحكمة؛ لجواز أن لا تكون قائمة مقامها في نظر الشارع.

وجوابه أن يقال: التعليل إنما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم الجماع، والتعرض لحذف خصوص ما اختص به الأصل من الزنا؛ ومقصوده اللازم عنه وحذفه بطريق من طرق الحذف التي سبق بيانها في السبر والتقسيم.

(١) انظر: المسألة الخامسة في حكم إجراء القياس في الأسباب.

* الاعتراض الثالث والعشرون :

أن يقال : حكم الفرع مخالف لحكم الأصل ؛ فلا قياس ؛ لأن القياس عبارة عن تعددية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة الجامع بينهما ، ومع اختلاف الحكم ؛ فحكم الأصل لا يكون متعدياً إلى الفرع ؛ فلا قياس .

وجوابه : ببيان اتحاد الحكم ؛ إما عيناً ؛ وذلك كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلاة ، وقياس صحة البيع على صحة النكاح^(١) ، وأن الاختلاف إنما هو عائد إلى الم Hull ، وهو غير قادر في صحة القياس ؛ لكونه شرطاً فيه .

وإما جنساً كما في قياس وجوب قطع الأيدي باليد الواحدة على وجوب قتل الأنفس بالنفس الواحدة^(٢) ، وإن الاختلاف إنما هو في عين الحكم ؛ فكان إما ملائماً وإن كان الاشتراك في جنس العلة أو مؤثراً إن كان الاشتراك في عينها ؛ على ما سبق تحقيقه وذلك غير مبطل للقياس عند القائلين به .

وأما إن كان الحكم مختلفاً جنساً ونوعاً ، كما في إلحاد الإثبات بالنفي ، أو الوجوب بالترحيم ، وبالعكس ؛ فقد بینا وجه الاختلاف في صحته ؛ وأن المختار إبطاله^(٣) .

(١) العبارة في المثالين فيها تسامح ؛ والمناسبة أن يقال : كقياس الصوم على الصلاة في الوجوب ؛ وكقياس بيع الغائب مثلاً على نكاح الغائبة في الصحة ، ومع ذلك ؛ فالمثال الأول لا جامع فيه ، وحكم الوجوب في الصوم والصلة معلوم من الدين بالضرورة وليس أحدهما بأن يكون أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس .

(٢) فيه ما سبق من التسامح في التعبير ؛ والمناسبة أن يقال : كقياس الأيدي على النفوس في وجوب قطع الأيدي باليد وقتل النفوس بالنفس ؛ فإن نوع الحكم وإن اختلف قتلاً وقطعأً لكنه اتحد جنساً ، وهو القصاص .

(٣) انظر : الشرط الثالث من شروط الفرع ، والفصل الخامس من فصول المسلك الخامس في إثبات العلة بالنسبة والإخالة . انظر : باب منع التعبد بالقياس في جميع الأحكام الشرعية (ص ٧٢٣) .

ج ٢) من كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري .

* الاعتراض الرابع والعشرون : سؤال القلب :

وهو قسمان : الأول قلب الداعي ، والآخر قلب الدليل .

أما قلب الداعي ؟ فضربان وذلك لأن الداعي : إما أن يكون الدليل مضمراً فيها أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول ؛ كما لو قال الأشعري : أعلم بالضرورة أن كل موجود مرئي بهذه دعوى فيها إضمار الدليل .

وبتقديره ، لأنه موجود إذ الوجود هو المصحح للرؤى عنده .

فقال المعتزلي : أعلم بالضرورة أن كل ما ليس في جهة لا يكون مرئياً ؛
فهذه الدعوى مقابلة للأولى من جهة أن الموجود ينقسم إلى ما هو في جهة وإلى
ما ليس ؛ فالقول بأن ما ليس في جهة لا يكون مرئياً^(١) ؛ يقابل قول القائل : كل
موجود مرئي ، ودليلها مضمراً فيها ؛ وتقديره : أن انتفاء الجهة مانع من الرؤى .
وأما إن لم يكن الدليل مضمراً فيها ؛ فكما لو قال القائل في مسألة إفشاء
النظر إلى العلم ، أو في مسألة التحسين والتقبیح مثلاً .

فقال المعترض : أعلم بالضرورة أن النظر لا يفضي إلى العلم ، وإن الكفر

(١) لم يرد في نصوص الشريعة إطلاق الجهة في حق الله تعالى إثباتاً ولا نفيّاً ؛ لأنها لفظ مجمل يحتمل حقاً وباطلاً ويحتمل أن يراد به شيء موجود مخلوق ؛ فالله ليس في جهة بهذا المعنى لأنه تعالى ليس في داخل العالم ولا يحيط به شيء من خلقه ، ويراد به ما وراء العالم ؛ فعليه يقال : الله فوق عباده مستوي على عرشه باطن من خلقه ، ولو اقتصر من يتكلّم في التوحيد على ما ورد من التعبير في نصوص الشريعة ، وما عرف عن السلف الصالح في أسماء الله وصفاته ؛ لكن في ذلك عصمة لهم من زلل الرأي والتوسيع في التعبير ، ولو اكتفوا في الاستدلال على مسائل الدين وخاصة السمعية بما دلّهم عليه الكتاب والسنة من الأدلة السمعية والعقلية لهدوا إلى صراط مستقيم ونجوا من فرقة الأهواء ومن الحيرة التي طوحت بهم في المتألهات ؛ انظر : القاعدة الثانية في كتاب «التدمرية» .

ليس قبيح لعينه ولا الشكر حسن لعينه ؛ وهذا هو عين مقابلة الفاسد بالفاسد ، والمقصود منه استنطاق المدعى باستحالاته دعوى الضرورة من خصميه في محل الخلاف ؛ فيقال : وهذا لازم لك أيضاً .

وقد أورد الجدلاليون في هذا الباب قلب الاستبعاد في الدعوى .

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة إلحاقي الولد بأحد الآبدين المدعين تحكيم الولد في ذلك تحكم بدليل .

فقال الحنفي : وتحكيم القائف في ذلك أيضاً تحكم بلا دليل .

قالوا : والمقصود منه أيضاً استنطاق المدعى بأن ما ذكره ليس بتحكيم ، بل له مأخذ صحيح ؛ فيقول المعترض : وكذلك ما ذكرته ، وهو في غاية البعد ؛ فإنه إما أن يعترض المدعى بأن ما ذهب إليه تحكم ، أو أن بيّن مأخذته فيه ؛ فإن كان تحكماً ؛ فلا تغنى معارضته بتحكيمه في مذهبها في إبطال دعواه التحكم في مذهب خصمها كذلك .

وإن تعرض المعترض لبيان المأخذ فيما استبعده المدعى ؛ فهو الجواب ، ولا حاجة إلى القلب .

وأما قلب الدليل : وهو عبارة عن بيان كونه ما ذكره المستدل يدل عليه . ثم لا يخلو : إما أن يسلم المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجہ ، أو بيّن أنه لا دلالة له على مذهب المستدل ولا من وجہ .

فإن بين أن ما ذكره لا يدل له ، وهو دليل عليه ، فهذا قلما يوجد له مثال في غير النصوص .

وذلك كما لو استدل في توريث الحال بقوله العنكبوت : «الحال وارث من لا

ورث له»^(١).

فقال المعترض : المراد به نفي توريث الحال بطريق المبالغة ؛ كما يقال : الجوع زاد من لا زاده والصبر حيلة من لا حيلة له ؛ معناه نفي كون الجوع زاداً والصبر حيلة .

ويدل على إرادة هذا الاحتمال أنه لا يخلو : إما أن يكون المراد من قوله : «لا وارث له» نفي كل وارث ؛ فتوريث الحال لا يتوقف عند من يراه وارثاً على نفي جميع الوراث لإرثه مع الزوج والزوجة ، وأما نفي من عداه من الوراث بجهة العصوبية ؛ فتخصيص الحال بالذكر لا يكون مفيداً ؛ لأن من عداه من ذوي الأرحام كذلك^(٢) وهذا النوع من القلب وإن دل على مذهب المعترض ؛ فهو شبيه بفساد الوضع من حيث أنه لا يدل على مذهب المستدل .

وإن سلم أن ما ذكره المستدل يدل له من وجهه ؛ فهذا النوع من القلب ثلاثة أقسام ؛ وذلك لأن المعترض : إما أن يتعرض في القلب لتصحيح مذهبة أو لإبطال مذهب المستدل ، وإن تعرض لإبطال مذهب المستدل ؛ فإما أن يتعرض له صريحاً بأن يجعله حكماً للدليل بلا واسطة ، أو لا بصريره بل بطريق الالتزام بأن يرتب على الدليل حكماً يلزم منه إبطال مذهب المستدل .

فإن كان من القسم الأول ؛ فهو كما لو قال الحنفي مثلاً في مسألة

(١) جزء من حديث رواه أبو داود من طريق المقدم الكندي ، في باب إرث ذوي الأرحام ، باللفاظ مختلفة ؛ منها : «أنا وارث من لا وارث له ، أنت عانية ويرث ماله ، والحال وارث من لا وارث له يفك عانيه ويرث ماله» .

وقد رواه غيره أيضاً من طرق باللفاظ مختلفة مرفوعاً وموقوفاً ، انظر ما في ذلك من مقال في «تلخيص الخبر» .

(٢) إن صح الحديث ؛ فقوله في آخره : «يفك عانيه ويرث ماله» يرد هذا الاحتمال .

الاعتكاف : لبث محضر ؛ فلا يكون قربة بنفسه ؛ كالوقوف بعرفة .

فقال المعترض : لبث محضر ؛ فلا يشترط الصوم في صحته ؛ كالوقوف بعرفة ؛ فكل واحد منهما قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبة ؛ غير أن المستدل وأشار بعلته إلى اشتراط الصوم بطريق الالتزام ، والمعتراض أشار إلى نفي صريحاً .
وعند التحقيق ؛ فتعليل المستدل في هذا المثال لنفي القرابة ليس تعليلاً ب المناسب يقتضي نفي القرابة ، بل بانتفاء المناسب من حيث أن اللبث المحضر لا يناسب ولا يشم منه رائحة المناسبة للقرابة ، وتعليل المعترض بأمر طردي ؛ فإنه لا مناسبة في اللبث المحضر لنفي اشتراط الصوم .

وقد يتفق أن يكون المستدل قد تعرض لتصحيح مذهبة صريحاً والمعترض كذلك ؛ كما لو قال الشافعي في إزالة النجاسة : طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء ؛ كطهارة الحدث .

فقال المعترض : طهارة تراد لأجل الصلاة ؛ فتصح بغير الماء كطهارة الحدث ؛ فكل واحد منهما متعرض في الدليل لتصحيح مذهبة صريحاً ، والعلة في الطرفين شبهية .

وإن كان من القسم الثاني ؛ وهو أن يعتريض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل صريحاً .

فمثاليه ما لو قال الحنفي في مسألة مسح الرأس : عضو من أعضاء الوضوء ؛ فلا يكتفي فيه بأقل ما ينطلق عليه الرسم كسائر الأعضاء .

فقال الشافعي : عضو من أعضاء الوضوء ؛ فلا تقدير بالربع كسائر الأعضاء ؛ فكل واحد منهما قد صرخ في دليله بإبطال مذهب خصميه ، وليس في ذلك ما يدل على تصحيح مذهب أحدهما ؛ فإنه يلزم من إبطال مذهب كل

واحد منهما تصحيح مذهب الآخر لجواز أن يكون الصحيح هو مذهب مالك ، وهو وجوب الاستيعاب .

نعم ؛ لو كان القائل في المسألة قائلان والاتفاق منهمما واقع على قول ثالث ؛ فإنه يلزم من تعرض كل واحد منها لإبطال مذهب الآخر تصحيح مذهبه ؛ ضرورة الاجتماع على إبطال قول ثالث ؛ وذلك كالحكم بالأولوية في مسألة التخلص للعبادة .

وإن كان من القسم الثالث ؛ فهو كما لو قال الحنفي في مسألة بيع الغائب : عقد معاوضة ؛ فيصح مع الجهل بالموضع ، كالنكاح .

فقال الشافعي : عقد معاوضة ؛ فلا يشترط فيه خيار الرؤية ؛ كالنكاح .

فإن المعترض في هذا المثال لم يتعرض لإبطال مذهب المستدل في القول بالصحة صريحاً ، بل بطريق الالزام ، وذلك أن من قال بالصحة ؛ فقد قال بختار الرؤية ، فختار الرؤية لازم الصحة ؛ فإذا بطل خيار الرؤية فقد انتفى اللازم ، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ، ويتحقق بأذيال هذا القسم الثالث قلب التسوية .

ومثاله قول الحنفي في مسألة إزالة النجاسة بالخل : مائع طاهر مزيل للعين والأثر فتحصل به الطهارة كالماء ؛ فيقول الشافعي : مائع طاهر مزيل للعين والأثر فتساوي فيه طهارة الحدث والخبرت ؛ كالماء فإنه يلزم من القول بالتسوية في الخل بين طهارة الحدث والخبرت عدم حصول الطهارة بالخل في الخبرت لعدم حصولها به في الحدث والحكم يالتسوية .

واعلم : أن أعلى مراتب أنواع القلب ما بينَ فيه أنه يدل على المستدل ، ولا يدل له .

ثم يليه النوع الثاني : وهو ما بين فيه أنه يدل له وعليه ؛ وأعلى مراتب هذا

النوع ما صرخ فيه بإثبات مذهب المعترض ، وهو القسم الأول منه .

ثم ما صرخ فيه بإبطال مذهب المستدل ؛ فإنه دون ما قبله من حيث أنه لا يلزم منه تصحيح مذهبه على ما تقدم ، وهو القسم الثاني منه .

ثم القسم الثالث : فإنه وإن شارك ما قبله من القسم الثاني في إبطال مذهب المستدل ، إلا أنه يدل بطريق الالتزام ؛ وما قبله بصربيحة .

وهذا النوع من القلب لا تعرض فيه لدلاله المستدل بالقبح ، بل غايتها بيان دلالة أخرى منه تدل على نقىض مطلوبه ؛ فكان شبههاً بالمعارضة ، وإن فارقها من جهة أنه معارضة نشأت من نفس دليل المستدل .

وإذا أتينا على ما أردناه من تحقيق معنى القلب وأقسامه ؛ فقد اختلف في قبوله ؛ فقبله قوم من حيث أنه يشير إلى ضعف الدليل لدلالته على نقىض مذهب المستدل ، ورده آخرون من حيث أن المعترض إما أن يتعرض في دليله لنقىض حكم المستدل أو إلى غيره .

فإن كان الأول ؛ فقد تعذر عليه القياس على أصل المستدل لاستحاله اجتماع حكمين متقابلين مجتمع عليهما في صورة واحدة .

وإن كان الثاني ؛ فلا يكون ذلك اعتراضًا على الدليل .

والحق في ذلك ؛ أنه وإن تعرض في الدليل حكم يقابل حكم المستدل صريحاً ؛ فقد لا يمتنع الجمع بينهما في أصل واحد ، كما ذكرناه من مثال إزالة التجasse في القسم الأول .

وإن تعرض لغيره ؛ فيصبح القلب إذا كان ذلك لازماً عما ذكره المعترض كما ذكره المعترض ؛ كما ذكرناه من المثال في القسم الثاني من النوع الثاني من

التمثيل في مسألة بيع الغائب ، ومن التمثيل بقلب التسوية في إزالة النجاسة .

وإنما يمتنع قبوله ؛ لأن ما ذكره المستدل إما أن يكون مقصود الشارع من الحكم المرتب عليه ملازماً له أو لا يكون ؛ فإن كان الأول فتعليل المعارض به لمقابل حكم المستدل . إما أن يكون بحيث يلزم منه مقصود من مقابل الحكم ، أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول ؛ فإما أن يكون ذلك من جهة ما علل به المستدل أو من غيرها ، فإن كان الأول ؛ فمحال أن يكون الوصف الواحد من جهة واحدة يناسب الحكم ومقابله .

وإن كان الثاني ؛ مما ذكره ليس بقلب ، إذ القلب لا بد فيه من اتحاد العلة في القياسين ، بل هو معارضة بدليل آخر ، وإن كان بحيث لا يلزم منه المقصود ؛ فهو بالنسبة إلى حكم المعارض طردي ، ووصف المستدل مناسب أو شبهي ؛ فلا يكون قادحاً .

وإن كان ما ذكر المستدل طردياً بالنسبة إلى ما رتبه عليه ؛ فهو باطل في نفسه لعدم التعليل بالطريدي المحسن ولا حاجة إلى شيء من الاعتراضات .

* الاعتراض الخامس والعشرون : سؤال القول بالوجب :

وحاصله يرجع إلى تسليم ما اتخذه المستدل حكماً للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه .

ومهما توجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعاً للتبيّن أن ما نصه من الدليل لم يكن متعلقاً ب محل النزاع ، وهو منحصر في قسمين ؛ وذلك لأن المستدل إما أن ينصب دليلاً على تحقيق مذهبة وما نقل عن إمامه من الحكم ، أو على إبطال ما يظنه مدركاً لمذهب خصمه .

فإن كان الأول؛ فهو كما قال الشافعي في المتجيء إلى الحرم: وجد سبب جواز استيفاء القصاص؛ فكان استيفاؤه جائزًا؛ فقال الخصم: أقول بموجب هذا الدليل فإن استيفاء القصاص عندي جائز، وإنما النزاع في جواز هتك حمرة الحرم.

وإن كان الثاني؛ فهو كما لو قال الشافعي في مسألة استيلاد الأب جارية ابنته: وجوب القيمة لا يمنع من إيجاب المهر؛ كاستيلاد أحد الشركين، أو قال في مسألة القتل بالمثلقل: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، كالتفاوت في المتسلل إليه.

فقال الخصم: أقول بموجب هذا الدليل، وأن وجوب القيمة لا يمنع من وجوب المهر، والتفاوت في الوسيلة لا يمنع من التفاوت في المتسلل إليه، والنزع إنما هو في وجوب المهر ووجوب القصاص.

ولا يلزم من إبطال ما ذكر من الموضع إثبات وجوب المهر والقصاص؛ بجواز انتفاء المقتضي لذلك أو وجود مانع آخر أو فوات شرط.

وورود هذا النوع من القول بالوجب أغلب في المنازرات من ورود النوع الأول من جهة أن خفاء المدارك أغلب من خفاء الأحكام؛ لكثره المدارك وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف الأحكام؛ فإنه قلما يتافق الذهول عنها.

ولهذا؛ قد يشترك في معرفة الحكم المنقول عن الإمام الخواص والعوام؛ دون معرفة المدارك؛ فكان احتمال الخطأ في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الإمام أقرب من احتمال الخطأ فيما ينسب إلى الإمام من الحكم المدلول عليه. وقد اختلف الجليليون في وجوب تكليف المعترض إبداء مستند القول

بالموجب في هذا النوع^(١).

فقال بعضهم : لا بد من تكليفه بذلك ؛ لاحتمال أن يكون هذا هو المأخذ عنده ؛ فإذا علم أنه لا يكلف بإبداء المأخذ عند إيراد القول بالموجب ؛ فقد يقول بذلك عناًداً قصداً لإيقاف كلام خصميه ولا كذلك إذا وظف عليه بيان المأخذ ؛ فكان أفضى إلى صيانة الكلام عن الخطأ والعناد ؛ فكان أولى .

وقال آخرون : لا وجه لتکلیفه بذلك بعد وفائه بشرط القول بالموجب ، وهو استیقاء محل النزاع وهو الأظهر ؛ لأنه عاقل متدين وهو أعرف بأخذ إمامه ؛ فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه ، فوجب تصديقه .

كيف : وإنما لو أوجبنا عليه إبداء المأخذ ؛ فإن مكتنا المستدل من إبطاله والاعتراض عليه يلزم منه قلب المستدل معترضاً ، والمعترض مستدلاً .

ولا يخفى ما فيه من الخطأ وإن لم يكن من ذلك ؛ فلا فائدة في إبداء المأخذ ؛ لإمكان ادعائه ما يصلح للتعليل ترويحاً لكلامه وثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه . وللمستدل في دفع القول بالموجب بالاعتبار الأول طرق :

الأول : أن يقول : المسألة مشهورة بالخلاف فيما فرض فيه الكلام إن أمكن ؛ والشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف فيه .

الثاني : أن يبين أن محل النزاع لازم فيما فرض الكلام فيه ؛ وذلك كما لو كان حكم دليله أنه لا يجوز قتل المسلم الذمي .

فقال المعترض : هو عندي غير جائز ، بل واجب ؛ فيقول المستدل : المعنى بعدم جواز لزوم التبعية بفعله ، ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم التبعية

(١) أي : القسم الثاني ، وهو ما نصب فيه المستدل دليله على إبطال ما يظنه مدركاً لذهب خصميه .

بفعل الواجب .

الثالث : أن يقول المستدل القول بالوجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره ؛
فلا يكون قوله بوجبه .

وذلك كما لو كان المستدل قد قال في زكاة الخيل : حيوان تحوز المسابقة
عليه فوجبت فيه الزكاة قياساً على الإبل .

فقال المعارض : عندي تجب فيه زكاة التجارة ؛ والنزع إنما هو في زكاة
العين .

فيقول المستدل : إذا كان النزع في زكاة العين ؛ فظاهر كلامي منصرف
إليها لقرينة الحال ؛ ولظهور عود الألف واللام في الزكاة إلى المعهود .

وأيضاً ؛ فإن لفظ الزكاة يعم زكاة العين والتجارة ؛ فالقول به في زكاة
التجارة قول بالوجب في صورة واحدة ، وهو غير متوجه^(١) ؛ لأن موجب الدليل
العميم فالقول ببعض الموجب لا يكون قوله بوجبه بل ببعضه .

وكذلك إذا قال في مسألة إزالة النجاسة^(٢) : مائع لا يزيل الحدث ؛ فلا
يزيل الخبر ؛ كالمرققة .

فقال المعارض : أقول به ؛ فإن الخل النجس لا يزيل الحدث ولا الخبر .

فيقول المستدل : ظاهر كلامي إنما هو الخل الظاهر ضرورة وقوع النزع فيه
وإيراد القول بالوجب على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره لا يكون
قولاً بدلolle ومبرراً ، بل بغيره ؛ فلا يكون مقبولاً .

وله في دفع القول بالوجب بالاعتبار الثاني أيضاً طرق :

(١) أي : وحمل العام على بعض صوره بلا قرينة غير متوجه ؛ لأنه خلاف الظاهر من الدليل .

(٢) «إزالة النجاسة» ؛ أي : «بالخل» .

الأول : أن يكون المستدل قد أفتى بما وقع مدلولاً لدليله وفرض المفترض الكلام معه فيه وطالبه بالدليل عليه ؛ فإذا قال بالوجب بعد ذلك فقد سلم ما وقع التزاع فيه ، وأفسد على نفسه القول بالوجب ، بالمطالبة بالدليل عليه أولاً .
وبمثل هذا يمكن أن يحاجب عن القول^(١) بالاعتبار الأول أيضاً .

الثاني : أن يبين أن لقب المسألة مشهور بذلك بين النظار ؛ كما سبق تقريره أولاً .

الثالث : أن يبين محل التزاع لازم من مدلول دليله إن أمكن .
وذلك بأن يكون المفترض قد ساعد على وجود المقتضي لوجوب القصاص
وكانت المانع التي يوافق المستدل عليها منتفية ، والشروط متحققة^(٢) ؛ فإذا أبطل
كون المانع المذكور مانعاً ؛ فيلزم منه الحكم المتنازع فيه ظاهراً .

وأما قياس الدلالة والقياس في معنى الأصل ؛ فيرد عليهما كل ما كان
وارداً على قياس العلة ، سوى الأسئلة المتعلقة ببنسبة الوصف الجامع ؛ فإنها لا
ترد عليهمما .

أما قياس الدلالة ؛ فلأن الوصف الجامع فيه ليس بعلة .

أما القياس في معنى الأصل ؛ فلعدم ذكر الجامع فيه ، والأسئلة الواردة
على نفس الوصف الجامع لا ترد على القياس في معنى الأصل لعدم ذكر الجامع
^(٣) فيه .

ويختص قياس الدلالة بسؤال آخر : وهو عندما إذا كان الجامع بين الأصل

(١) «عن القول» : أي القول بالوجب .

(٢) معطوف على قوله أول الباب الخامس في الاعتراضات الواردة على القياس ؛ أما الاعتراضات
الواردة على قياس العلة ؛ فخمسة وعشرون .

(٣) «لأنه» مبني على عدم الفارق المؤثر .

والفرع أحد موجبي الأصل ؛ كما إذا قال القائل في مسألة الأيدي باليد الواحدة أحد موجبي الأصل ، فالطرف المعصوم يساوي النفس فيه دليلاً الموجب الثاني وقرره بأن الديمة أحد الموجبين في الأصل ، وهي واجبة في الفرع على الكل ويلزم من وجود أحد الموجبين في الفرع وجود الموجب الآخر .

وذلك لأن علة الموجبين في الأصل إما أن تكون واحدة أو متعددة .

فإن كانت واحدة ؛ فيلزم من وجود أحد موجبيها في الفرع وجودها فيه ، ومن وجودها فيه وجود الموجب الآخر ، وهو القصاص على الكل .

وإن كانت متعددة ؛ فتلازم الحكمين في الأصل دليل تلازم العلتين وعند ذلك ؛ فيلزم من وجود أحد الحكمين في الفرع وجود علته التي وجد بها في الأصل ويلزم من وجود علته وجود علة الحكم الآخر .

والسؤال الوارد عليه أن يقال : لا يلزم من وجود أحد حكمي الأصل في الفرع وجود الحكم الآخر ، سواء اتحدت علتهما في الأصل أو تعددت .

أما [إذا] اتحدت ؛ فلأنه لا يمتنع عند تعدد الحال وإن اتحد نوع الحكم أن يكون الحكم الثابت في الفرع ثابتاً بغير علة الأصل ، وهو الأولى لما فيه من تكثير مدارك الحكم ، فإنه أفضى إلى اقتناص مقصود الشارع من الحكم ما إذا اتحد المدرك ؛ وإذا كان كذلك ؛ فلا يلزم منه وجود الحكم الآخر ؛ لجواز أن لا تكون علة الفرع مستقلة بآيات الحكم الآخر ، كاستقلال علة الأصل .

وأما إذا تعددت العلة ؛ فإن وقع التلازم بينهما ؛ فللجواز أن تكون علة الحكم الثابت في الفرع غير علته في الأصل ، لما ذكرناه .

وعند ذلك ؛ فلا يلزم منها وجود العلة الأخرى في الفرع ؛ فإنه لا يلزم من التلازم بين علة ذلك الحكم الآخر في الأصل التلازم بين علته في الفرع وعلة

الحكم الآخر .

وعلى هذا ؛ لا يكون الحكم الآخر لازماً في الفرع وجوابه : أن يقال : ثبوت أحد الحكمين في الفرع يدل ظاهراً على وجود علته التي ثبت بها في الأصل وإن جاز ثبوته في الفرع بغيرها ؛ لأن الأصل عدم وجود علة أخرى غير علته في الأصل ، والقول بأن تعدد المدارك أولى معارض بأن الاتحاد أولى لما فيه من التعليل بعلة مطردة منعكسة وما ذكروه وإن كانت العلة فيه مطردة ، إلا أنها غير منعكسة والتعميل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليه ؛ بخلاف غير المنعكسة ؛ فكانت أولى .

فإن قيل : وكما أن الأصل عدم علة أخرى في الفرع غير علة الأصل ؛ فالأصل عدم علة الأصل في الفرع ، وليس العمل بأحد الأصلين أولى من الآخر .

قلنا : بل العمل بما ذكرناه أولى ؛ لأن العلة فيه تكون متعددة وهي متفقة على صحة التعليل بها . وما ذكروه يلزم منه أن تكون العلة في الأصل قاصرة ؛ لأن الأصل عدم وجودها في صورة أخرى ؛ وهي مختلف في صحة التعليل بها ، فكان ما ذكرناه أولى .

* * *

خاتمة لهذا الباب

في ترتيب الأسئلة الواردة على القياس والاعتراضات الواردة على القياس .

إما أن تكون من جنس واحد ؛ كالنقوض أو المعارضات في الأصل أو في الفرع ، وأما أن تكون من أجناس مختلفة ؛ كالمنع والمطالبة ، والنقض ، والمعارضة ونحوها .

فإن كان الأول : فقد اتفق الجدليون على جواز إيرادها معاً ؛ إذ لا يلزم منها تناقض ، ولا نزول عن سؤال إلى سؤال .

وإن كان الثاني ؛ فلا يخلو : إما أن تكون الأسئلة غير مرتبة أو مرتبة .

فإن كانت غير مرتبة ؛ فقد أجمع الجدليون على جواز الجمع بينهما سوى أهل سمرقند ؛ فإنهم أوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقرره إلى الضبط وبعده عن الخطأ ، ويلزمهم على ذلك ما كان من الأسئلة المتعددة من جنس واحد ؛ فإنها وإن أفضت إلى النشر ؛ فالجمع بينها مقبول من غير خلاف بين الجدلين .

وإن كانت مرتبة ؛ فقد منع منه أكثر الجدليين من حيث أن المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجوده نزول عن المنع ومشعر بتسليم وجوده ؛ لأنه لو بقي مصراً على منع وجود الوصف ؛ فالمطالبة بتأثير ما لا وجود له محال وعند ذلك ؛ فلا يستحق المعترض غير جواب الأخير من الأسئلة .

ومنهم من لم يمنع منه ؛ وذلك بأن يورد المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجود الوصف مقداراً لتسليم وجود الوصف ؛ وذلك بأن يقول : وإن سلم عن المنع تقديرأً ؛ فلا يسلم عن المطالبة وغيرها ، ولا شك أنه أولى^(١) ؛ لعدم إشعاره

(١) أي : أن ترتيب الأسئلة أولى من الجمع بينها .

بالمناقضة والعود إلى منع ما سلم وجوده أولاً؛ كمنع وجود الوصف بعد المطالبة بتأثيره المشعرة بتسليم وجوده، وهذا هو اختيار الأستاذ أبي إسحاق^(١) وهو اختار.

وإذا كان لا بد من رعاية الترتيب في الأسئلة؛ فأول ما تجب البداية به سؤال الاستفسار؛ لأن من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتوجه عليه، ثم بعده سؤال فساد الاعتبار؛ لأنه نظر في فساده من جهة الجملة قبل النظر في تفصيله، ثم سؤال فساد الوضع؛ لأنه أخص من سؤال فساد الاعتبار كما سبق تقريره.

والنظر في الأعم يجب أن يكون قبل النظر في الأخص.

ثم بعده منع الحكم في الأصل، ويجب أن يكون مقدماً على ما يتعلق بالنظر في العلة؛ لأن العلة مستنبطة من حكم الأصل فهي فرع عليه، والكلام في الفرع يجب تأخيره عن الكلام في أصله.

ثم بعده منع وجود العلة في الأصل.

ثم بعده النظر فيما يتعلق بعلة الوصف؛ كالنطالبة، وعدم التأثير والقدح في المناسبة، والتقطيع، وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط، وكون الحكم غير صالح لإفضائه إلى المقصود منه.

ثم بعده النقض والكسر، لكونه معارضًا للدليل العلة.

ثم بعده المعارضة في الأصل؛ لأنه معارضة لنفس العلة؛ فكان متأنثراً عن المعارض للدليل العلية والتعديه والتركيب، لأن حاصلهما يرجع إلى المعارضة في الأصل كما سبق تقريره.

(١) هو: الإسفرياني.

ثم بعده ما يتعلق بالفرع ؛ كمنع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه
لحكم الأصل ومخالفته للأصل في الصابط ، والحكمة ، والمعارضة في الفرع ،
وسؤال القلب .

ثم بعد ذلك القول بالوجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المثير له
من تحقيق شروطه وانتفاء القوادح فيه .
وهذا آخر الأصل الخامس .

* * *

الأصل السادس

في معنى الاستدلال وأنواعه

أما معناه في اللغة : فهو استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب .

وأما في اصطلاح الفقهاء ؛ فإنه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل ، وسواء كان الدليل نصاً أو إجماعاً أو قياساً أو غيره .

ويطلق على نوع خاص من أنواع الأدلة ؛ وهذا هو المطلوب بيانه هنا ، وهو عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً .

فإن قيل : تعريف الاستدلال : سلب غيره من الأدلة عنه ليس أولى من تعريف غيره من الأدلة بسلب حقيقة الاستدلال عنه .

قلنا : إنما كان تعريف الاستدلال بما ذكرناه أولى ؛ بسبب سبق التعريف لحقيقة ما عدها من الأدلة دون تعريف الاستدلال كما سبق ، وتعريف الأخفي بالأظهر جائز دون العكس .

وإذا عرف معنى الاستدلال ؛ فهو على أنواع : منها قولهم : وجد السبب ؛ فثبت الحكم ، ووجد المانع وفات الشرط

فينتفي الحكم ؛ فإنه دليل من حيث أن الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب قطعاً أو ظاهراً ، ولا يخفى لزوم المطلوب من ثبوت ما ذكرناه ؛ فكان دليلاً ، وليس هو نصاً ، ولا إجماعاً ، ولا قياساً ؛ فكان استدلاً .

فإن قيل : تعريف الدليل بما يلزم من إثباته الحكم المطلوب تعريف للدليل بالدلائل ، والمدلول لا يعرف إلا بدلبله ؛ فكان دوراً ممتنعاً ، وإن سلمنا صحة الحد ؛ ولكن لا نسلم أن المذكور ليس بقياس ؛ فإنه إذا آل الأمر إلى إثبات المدعى كان مفتقرأ إلى المناسبة والاعتبار ولا معنى للقياس سوى هذا .

قلنا : أما الدور ؛ فإنما يلزم أن لو اتخدت جهة التوقف وليس كذلك . وذلك ؛ لأن المطلوب إنما يتوقف على الدليل من جهة وجوده في أحد الصور لا من جهة حقيقته ؛ لأننا نعرف حقيقة الحكم من حيث هو حكم وإن جعلنا دليلاً وجوده ؛ والدليل إنما يتوقف على لزوم المطلوب له من جهة حقيقته لا من جهة وجوده في أحد الصور وإذا اختلفت الجهة ؛ فلا دور ، وما ذكروه في تحقيق كونه قياساً ؛ فإنما يلزم أن لو كان تقرير السببية والمانعية والشرطية لا يكون إلا بما ذكروه ، وليس ذلك بلازم ؛ لإمكان تقريره بنص يدل عليه أو إجماع .

والثابت بالنص أو الإجماع لا يكون نصاً ولا إجماعاً ؛ كما تقرر قبل الاعتراضات الواردة على طريق تقريره ووجه الانفصال عنها غير خافية .

ومنها نفي الحكم لانتفاء مداركه ؛ كقولهم : الحكم يستدعي دليلاً ، ولا دليل فلا حكم ، إما أنه يستدعي دليلاً ؛ وبالضرورة .

وأما إنه لا دليل ؛ فلا يدل عليه سوى البحث والسرير ، وأن الأصل في الأشياء كلها العدم ، وطريق الاعتراض بإبداء ما يصلح دليلاً من نص ، أو إجماع ، أو قياس ، أو استدلال .

وجوابه : بالقبح في الدليل المذكور بما يساعد في كل موضع على حسبه ،
ولا يخفى .

وقد ترد عليه أسئلة كثيرة أوردناها في «كتاب المؤخذات» وقررناها
اعتراضًاً وانفصالاً ؛ فعليك بالالتفات إليها .

ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر ،
وذلك القول اللازم : إما أن لا يكون ولا نقضه مذكوراً فيما لزم عنه بالفعل ، أو
هو مذكور فيه ^(١) .

فإن كان الأول ؛ فيسمى اقترانياً وأقل ما يترتب من مقدمتين ، ولا يزيد
عليهما وكل مقدمة تشتمل على مفردین الواحد منها مكرر في المقدمتين ،
ويسمى «حداً أوسط» والفردان الآخران اللذان بهما افتراق المقدمتين منهما
يكون المطلوب اللازم ، ويسمى أحدهما - وهو ما كان محكوماً به في المطلوب -
«حداً أكبر» ، وما كان منهما محكوماً عليه في المطلوب يسمى «حداً أصغر» ،
المقدمة التي فيها الحد الأكبر «كبير» والتي فيها الأصغر «صغرى» .

ثم هيئة الحد الأوسط في نسبته إلى الحدين المختلفين تسمى «شكلاً» ^(٢)
وهيئته في النسبة : إما بكونه محمولاً على الحد الأصغر وموضوعاً للحد الأكبر ،
ويسمى الشكل الأول ، وإما بكونه محمولاً عليهما ويسمى الشكل الثاني ، وإما
بكونه موضوعاً لهما ويسمى الشكل الثالث ، وإما بكونه موضوعاً للأصغر

(١) عرف القياس عند المناطقة ؛ ثم قسمه قسمين : الأول : ما لم تذكر النتيجة ولا نقضها فيه
بالفعل ويسمى قياساً اقترانياً . والثاني : ما ذكرت النتيجة أو نقضها فيه بالفعل ويسمى قياساً استثنائياً ،
ثم فصل القول في كل منهما مع الأمثلة .

(٢) هذا تعريف للشكل : بأنه الهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمة الصغرى مع المقدمة الكبرى
باعتبار موضع طرفي المطلوب من الحد الوسط .

ومحمولاً على الأكبر ، ويسمى الشكل الرابع ، وهو بعيد عن الطياع ومستغنى عنه بباقي الأشكال ؛ فلنقتصر على ذكر ما قبله من الأشكال الثلاثة .

أما الشكل الأول منها : فهو أبینها ، وما بعده فمتوقف في معرفة ضروبه^(١) عليه ، وهو منتج للمطالب الأربعـة : الكلـي موجـباً وسـالـباً ، والجزـئـي موجـباً وسـالـباً ، وشرطـه في الإنتـاج إيجـابـ صغـراه ، وأن تكونـ في حـكمـ الموجـبةـ ، وكـلـيةـ كـبـراـهـ .

وضروبـهـ المنتـجـةـ أربـعةـ :

الضرب الأول : من كلـيتـينـ موجـبتـينـ ؛ كـقولـناـ : كلـ وضـوءـ عـبـادـةـ ، وـكـلـ عـبـادـةـ تـفـقـرـ إـلـىـ النـيـةـ ، وـالـلـازـمـ : كلـ وضـوءـ يـفـقـرـ إـلـىـ النـيـةـ^(٢) .

الضرب الثاني : من كلـيةـ صـغـرىـ مـوجـبـةـ ، وـكـلـيةـ كـبـرـىـ سـالـبـةـ ؛ كـقولـناـ : كلـ وضـوءـ عـبـادـةـ ، وـلـاـ شـيـءـ منـ العـبـادـةـ يـصـحـ بـدـوـنـ النـيـةـ ، وـالـلـازـمـ : لـاـ شـيـءـ مـنـ الـوـضـوءـ يـصـحـ بـدـوـنـ النـيـةـ .

(١) الضرب : هو الهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمة الصغرى مع المقدمة الكبرى ؛ باعتبار موقع طرفي المطلوب من الخد الوسط بشرط اعتبار الأسوار كلـيةـ وـجزـئـيةـ ، والـكـيـفـ سـلـبـاـ وإـيجـابـاـ ؛ وـسـأـوـضـحـ ذلكـ فيـ التـعـلـيقـ عـلـىـ ضـرـوبـ الشـكـلـ الـأـولـ إـنـ شـاءـ اللهـ .

(٢) هذا القياس مؤلف من مقدمتين :

الأولـىـ : قولهـ : «ـكـلـ وـضـوءـ عـبـادـةـ»ـ ، وـهـيـ الصـغـرىـ وـكـلـمـةـ «ـكـلـ»ـ فـيـهاـ تـسـمىـ : سـوـراـ كـلـيـاـ ، وـكـلـمـةـ «ـوـضـوءـ»ـ فـيـهاـ تـسـمىـ : «ـمـحـكـومـاـ عـلـيـهـ وـمـوـضـوعـاـ ، وـحدـأـ أـصـغـرـ»ـ .

والثانيةـ : قولهـ : كلـ عـبـادـةـ مـفـتـقـرـةـ إـلـىـ النـيـةـ وـهـيـ الكـبـرـىـ وـمـفـتـقـرـةـ مـحـكـومـ بـهـ وـمـحـمـولـ وـحدـأـ أـكـبـرـ ، وـالـكـرـرـ فيـ المـقـدـمـتـينـ يـسـمـىـ حـدـأـ وـسـطـاـ ، وـهـيـةـ هـذـاـ الـقـيـاسـ باـعـتـارـ مـوـقـعـ الخـدـ الـأـصـغـرـ وـالـأـكـبـرـ مـنـ الخـدـ الـوـسـطـ فيـ المـقـدـمـتـينـ ؛ يـسـمـىـ : شـكـلـاـ ؛ وـهـيـةـ هـذـاـ الـقـيـاسـ باـعـتـارـ ذـلـكـ مـعـ مـرـاعـةـ السـلـبـ وـالـإـيجـابـ وـالـكـلـيـةـ وـالـجـزـئـيـةـ فيـ المـقـدـمـتـينـ ؛ يـسـمـىـ : ضـرـبـاـ ، وـالـلـازـمـ مـنـهـ وـهـوـ قـوـلـهـ : كلـ وـضـوءـ مـفـتـقـرـ إـلـىـ النـيـةـ يـسـمـىـ نـيـةـ .

الضرب الثالث : بعض الوضوء عبادة^(١) وكل عبادة تفتقر إلى النية ؛
واللازم : بعض الوضوء يفتقر إلى النية .

الضرب الرابع : بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بدون النية
واللازم : بعض الوضوء لا يصح بدون النية^(٢) .

الشكل الثاني : وشرطه في الإنتاج اختلاف مقدمتيه في الكيفية ،
وكليّة كبراه^(٣) وضرورته المنتجة أربعة :

الضرب الأول : من كليتين الصغرى موجبة والكبرى سالبة ؛ كقولنا : كل
بيع غائب ؛ صفات المبيع فيه مجهولة ، ولا شيء مما يصح بيعه صفات المبيع
فيه مجهولة ، واللازم : لا شيء من بيع الغائب صحيح .

الضرب الثاني : من كليّة صغرى سالبة وكليّة كبرى موجبة ؛ كقولنا : لا
شيء من بيع الغائب معلوم الصفات ، وكل بيع صحيح فمعلوم الصفات ؛
واللازم كالذى قبله .

الضرب الثالث : من جزئية صغرى موجبة ، وكليّة كبرى سالبة ؛ كقولنا :
بعض بيع الغائب مجهول الصفات ، ولا شيء مما يصح بيعه مجهول الصفات
واللازم : بعض بيع الغائب لا يصح .

(١) «بعض الوضوء عبادة» المفهوم لا اعتداد به ؛ فقد يكون موافقاً للمنطق كما في هذا المثال ، وقد يكون مخالفًا كما في قولنا : بعض الأعمال عبادة .

(٢) «في الكيفية» ؛ أي : في السلب والإيجاب ، وإن شئت قلت : في النفي والإثبات . أما الكم فهو الكلية والجزئية .

(٣) ما تقدم يتبيّن لك أن إحدى المقدمتين إذا كانت سالبة كانت النتيجة سالبة ، وإذا كانت أحدهما جزئية كانت النتيجة جزئية ، وإذا كانت إحداهما سالبة والأخرى جزئية أو كانت أحدهما سالبة كانت النتيجة سالبة جزئية ، ويعبر عن ذلك بأن النتيجة تتبع الأحسن كما وكيفاً .

الضرب الرابع : من جزئية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة ؛ كقولنا :
ليس كل بيع غائب معلوم الصفات ، وكل بيع صحيح معلوم الصفات ، ولازمه
كلام الذي قبله ^(١) .

والانتاج في هذا الشكل غير بُيّن بنفسه ؛ بل هو مفتقر إلى بيان وذلك ؛
بأن تعكس ^(٢) الكبرى من الأول وتبقيها كبرى بحالها ؛ فإنه يعود إلى الضرب
الثاني من الشكل الأول ناتجاً عن المطلوب ^(٣) وتعكس الصغرى من الثاني ؛
فتجعلها كبرى ، ثم تستنتج وتعكس النتيجة ؛ فيعود إلى عين المطلوب ^(٤) وإن
تعكس الكبرى من الثالث وتبقيها كبرى بحالها ؛ فإنه يعود إلى الضرب الرابع
من الشكل الأول ناتجاً عين المطلوب ^(٥) والضرب الرابع منه لا يتبيّن بالعكس ؛

(١) إذا نظرت في هيئة الشكل الثاني وجدت الحد الوسط محمولاً في المقدمتين الصغرى
والكبرى في جميع ضروريه ، ووجدت الحد الأصفر موضوعاً في الصغرى والأكبر موضوعاً في الكبرى ؛
بعلاط الشكل الأول ؛ فالحد الوسط فيه محمول في الصغرى موضوع في الكبرى في جميع أضريبه ،
والحد الأصفر موضوع في الصغرى والأكبر محمول في الكبرى .

(٢) تقدم الكلام على المراد بالعكس عند المناقضة في الجزء الثالث .

(٣) عكس الكبرى في مثال الضرب الأول من الشكل الثاني كما يلي : لا شيء مما صفاتاته
مجهولة مما يصح بيعه ، وإذا ركبت مع الصغرى كان القياس كما يلي : بيع غائب ؛ فصفات المبيع فيه
مجهولة ، ولا شيء مما صفات المبيع فيه مجهولة مما يصح بيعه ؛ وبذلك يرجع إلى الضرب الثاني من
الشكل الأول ، ولازمه ؛ أي : نتيجته : لا شيء من بيع الغائب مما يصح بيعه ، وهو عين المطلوب .

(٤) عكس الصغرى من الضرب الثاني من أضرب الشكل الثاني ؛ هكذا لا شيء من معلوم
الصفات ببيع الغائب ، وإذا جعلناه كبرى وما كان كبرى جعل صغرى كان تركيب القياس هكذا : كل بيع
صحيح ؛ فمعلوم الصفات ، ولا شيء من معلوم الصفات بيع غائب ، ولازمه : لا شيء من البيع الصحيح
بيع غائب ، وإذا عكسنا النتيجة صارت : لا شيء من بيع الغائب صحيح ، وهو عين المطلوب

(٥) عكس كبرى للضرب الثالث من أضراب الشكل الثاني هكذا : لا شيء من مجهول الصفات
يصح بيعه ، وإذا بقىت كبرى مع صغرى ضربهما كان القياس كما يلي : بعض بيع الغائب مجهول
الصفات ولا شيء من مجهول الصفات يصح بيعه ؛ وبذلك يرجع إلى الضرب الرابع من الشكل الأول ،
ولا زمه ؛ أي : نتيجته بعض بيع الغائب لا يصح ، وهو عين المطلوب .

لأنك إن عكست الكبرى منه عادت جزئية ولا قياس عن جزئيتين ، والصغرى فلا عكس لها^(١) .

وإن شئت بینت الإنتاج بالخلف^(٢) ؛ وهو أن تأخذ نقیص النتیجة من كل ضرب منه وتجعله صغرى للمقدمة الكبرى من ذلك الضرب ؛ فإنه ينبع نقیص المقدمة الصغرى الصادقة وهو محال ، وليس لزوم الحال عن نفس الصورة القياسية لتحقق شروطها ولا عن نفس المقدمة الكبرى لكونها صادقة ؛ فكان لازماً عن نقیص المطلوب ؛ فكان محالاً ، وإلا ؛ لما لزم عنه الحال ، وإذا كان نقیص المطلوب محالاً ؛ كان المطلوب الأول هو الصادق^(٣) .

الشكل الثالث : وشروط إنتاجه إيجاب صغراه ، أو أن تكون في حكم الموجبة وكلية إحدى مقدمتيه ، ولا ينبع غير الجزئي الموجب والسلب ؛ وضروبه المنتجة ستة :

الضرب الأول : من كليتين موجبتين ؛ كقولنا : كل بر مطعم ، وكل بر ربوى ، ولازمه : بعض المطعم ربوى .

(١) أي : لا تتعكس عكساً مسلياً ؛ لأنها قد اجتمع فيها الخستان السلب والجزئية ، وكل ما اجتمع فيه الخستان لا ينبع عكساً مسلياً لعدم بقاء الصدق فيه على وجه التزوم .

(٢) بعد أن ذكر طريقة العكس لبيان صحة الإنتاج في أضرب الشكل الثاني بردتها للشكل الأول ، وبين أنها لا تصلح لكل ضرب من أضربه ذكر دليلاً يصلح لبيان صحة الإنتاج في جميع أضرب الأشكال ، وهو دليل الخلف .

(٣) لتوضيح ذلك في ضرب من أضرب الشكل الثاني ولتكن الأول ، أقول : نقیص نتیجة الضرب الأول من الشكل الثاني في مثال الأمدي : «بعض بع الغائب صحيح» ، وإذا جعلناه صغرى مع كبيرى ذلك الضرب كان القياس هكذا : بعض بع البائع صحيح ، ولا شيء مما يصح بيعه صفات المبيع فيه مجهولة ينبع ليس بعض بع الغائب صفات المبيع فيه مجهولة ، وهذه نتیجة كاذبة ؛ لأنها نقیص صغرى ذلك الضرب الصادقة ، وليس كذبها من نفس صورة القياس لتحقق شروطها ولا من الكبرى ؛ لأن الفرض أنها صادقة ، فكان الكذب لازماً من نقیص النتیجة ، وإذا كان نقیصها كاذباً فهي صادقة ، وهو المطلوب ؛ هذا وعليك اعتبار ذلك في بقية أضرب الأشكال .

ربوي ، ولازمه : بعض المطعم ربوي .

الضرب الثاني : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية موجبة كبرى ؛ كقولنا :
بعض البر مطعم وكل بر ربوي ، ولازمه كلام ما قبله .

الضرب الثالث : من كلية موجبة صغرى وجزئية موجبة كبرى ؛ كقولنا ،
كل بر مطعم ، وبعض البر ربوي ، ولازمه كلام ما قبله .

الضرب الرابع : من كلية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ؛ كقولنا : كل
بر مطعم ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفضلاً ؛ ولازمه : لا شيء من
المطعم يصح بيعه بجنسه متفضلاً .

الضرب الخامس : من جزئية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى ؛
كقولنا : بعض البر ربوي ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفضلاً ؛ ولازمه
كلام ما قبله .

الضرب السادس : من كلية موجبة صغرى ، وجزئية سالبة كبرى ؛
كقولنا : كل بر مطعم وبعض البر لا يصح بيعه بجنسه متفضلاً ؛ ولازمه كلام
ما قبله .

وإنتاج هذا الشكل غير بين بنفسه دون بيان ، وهو أن تعكس الصغرى من
الأول والثاني ، وتبيقيها صغرى بحالها ؛ فإنه يعود إلى الضرب الثالث من
الشكل الأول ناتجاً عين المطلوب ، وتعكس الصغرى من الرابع والخامس ،
وتبيقيها صغرى بحالها ؛ فإنه يعود إلى الضرب الرابع من الشكل الأول ناتجاً عين
المطلوب ، وتعكس الكبرى من الثالث وتحجعلها صغرى للصغرى ، ثم تعكس
النتيجة ؛ فتعود إلى عين المطلوب ، وأما السادس منه ؛ فلا يتبيّن بالعكس ؛
لأنك إن عكست الصغرى عادت جزئية ولا قياس عن جزيئتين ؛ والكبرى فلا
عكس لها .

وإن شئت بينت بالخلف : وهو أن تأخذ نقىض النتىجة وتجعله كبرى للصغرى في جميع ضروبه ؛ فإنه ينتج نقىض المقدمة الكبرى الصادقة ، ويلزم من ذلك كذب النقىض لما بيناه في الشكل الثاني ويلزم صدق المطلوب الأول .

وأما إن كان القسم الثاني : وهو أن يكون اللازم أو نقىضه مذكوراً فيما لزم عنه بالفعل فيسمى استثنائياً ولا بد فيه من قضيتين إحداهما استثنائية لعين أحد جزئي القضية الأخرى أو نقىضه ؛ ثم القضية المستثنى منها لا بد فيها من جزءين بينهما نسبة بإيجاب أو سلب ، والنسبة الإيجابية بينهما : إما أن تكون باللزوم والاتصال وفي حالة السلب برفعه ، أو بالعناد والانفصال ، وفي حالة السلب برفعه .

فإن كان الأول ؛ فتسمى تلك القضية شرطية متصلة ؛ وأحد جزئيه ، وهو ما دخل عليه حرف الشرط (مقدماً) ، والثاني : وهو ما دخل عليه حرف الجزاء (تالياً) ؛ وما هي مقدمة فيه يسمى شرطياً متصلةً .

وإن كان الثاني ؛ فتسمى منفصلة وما هي مقدمة فيه يسمى قياساً منفصلاً .

وأما الشرط المتصل ؛ فشرط إنتاجه أن تكون النسبة بين المقدم وال التالي كلية ؛ أي : دائمة ، وأن يكون الاستثناء إما بعين المقدم منها أو نقىض التالي ؛ وذلك لأن التالي : إما أن يكون أعم من المقدم ، أو مساوياً له ، ولا يجوز أن يكون أخص منه وإلا كانت القضية كاذبة ؛ وعند ذلك فاستثناء عين المقدم يلزم منه عين التالي سواء كان أعم من المقدم أو مساوياً له ، واستثناء نقىض التالي يلزم منه نقىض المقدم ، وأما استثناء نقىض المقدم وعين التالي ؛ فلا يلزم منه شيء ؛ بجواز أن يكون التالي أعم من المقدم ؛ فلا يلزم من نفي الأخص

نفي الأعم ، ولا من وجود الأعم وجود الأخص ، وإن لزم ذلك ؛ فإنما يكون عند التساوي بينهما ؛ فلا يكون الإنتاج لازماً لنفس صورة الدليل ، بل لخصوص المادّة ، وذلك كما في قولنا دائمًا : إن كان هذا الشيء إنساناً ؛ فهو حيوان لكنه إنسان ؛ فيلزمـه أنه حـيـوـان ، أو لكنـه ليس بـحـيـوـان ؛ فيلزمـه أنه ليس إنسـانـاً .

وأما المنفصل ؛ فالمفصلـة منه إما أن تكون مانعة الجـمـعـ بينـ الجـزـعـينـ والـخـلـوـ معاً ، أو مانـعـةـ الجـمـعـ دونـ الخـلـوـ ، أو مـانـعـةـ الخـلـوـ دونـ الجـمـعـ :

فإنـ كانـ الأولـ ؛ فيلزمـ منـ استـثـنـاءـ عـيـنـ كـلـ وـاحـدـ منـ الجـزـائـينـ نقـيـضـ الآخرـ ، ومنـ استـثـنـاءـ نقـيـضـهـ عـيـنـ الآخـرـ ، وذلكـ كماـ فيـ قولـناـ : دائمـاً إـماـ أنـ يكونـ العـدـ زـوـجاًـ ؛ إـماـ أنـ يـكـونـ فـرـداًـ لـكـنهـ زـوـجـ ؛ فـليـسـ بـفـرـدـ ، أوـ لكنـهـ فـرـدـ فـليـسـ بـزـوـجـ ، أوـ لكنـهـ ليسـ بـزـوـجـ ؛ فـهـوـ فـرـدـ ، أوـ لكنـهـ ليسـ بـفـرـدـ فـهـوـ زـوـجـ .

وإنـ كانـ الثـانـيـ ؛ فاستـثـنـاءـ عـيـنـ أحـدـهـماـ يـلـزـمـ نقـيـضـ الجـزـءـ الآخـرـ ، ولاـ يـلـزـمـ منـ استـثـنـاءـ نقـيـضـ أحـدـهـماـ عـيـنـ الآخـرـ ولاـ نقـيـضـهـ ؛ وذلكـ كـقـولـناـ : دائمـاً إـماـ أنـ يـكـونـ الجـسـمـ جـمـادـ ، إـماـ حـيـوـانـاًـ لـكـنهـ حـيـوـانـ فـليـسـ بـجـمـادـ أوـ لكنـهـ جـمـادـ فـليـسـ بـحـيـوـانـ ولاـ يـلـزـمـ منـ استـثـنـاءـ نقـيـضـ أحـدـهـماـ عـيـنـ الآخـرـ ولاـ نقـيـضـهـ .

وإنـ كانـ الثـالـثـ ؛ فاستـثـنـاءـ نقـيـضـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـ يـلـزـمـ عـيـنـ الآخـرـ ، ولاـ يـلـزـمـ منـ استـثـنـاءـ عـيـنـ أحـدـهـماـ عـيـنـ الآخـرـ ولاـ نقـيـضـهـ ؛ وذلكـ كماـ إذاـ قـلـناـ : دائمـاً إـماـ أنـ يـكـونـ المـحـلـ الأـسـودـ ، إـماـ لاـ أـبـيـضـ ؛ فاستـثـنـاءـ نقـيـضـ أحـدـهـماـ يـلـزـمـ عـيـنـ الآخـرـ ، ولاـ يـلـزـمـ منـ استـثـنـاءـ عـيـنـ الآخـرـ ولاـ نقـيـضـهـ .

فـهـذـهـ جـمـلـهـ ضـرـوبـ هـذـاـ النـوعـ مـنـ الـاسـتـدـلـالـ لـخـصـنـاـهـاـ فـيـ أـوـجـزـ عـبـارـةـ .
وـمـنـ أـرـادـ الـاطـلـاعـ عـلـىـ ذـلـكـ بـطـرـيقـ الـكـمـالـ وـالـتـمـامـ ؛ فـعـلـيـهـ بـمـراـجـعـةـ كـتـبـناـ

المخصوصة بهذا الفن . ولا يخفى ما يرد عليها من الاعتراضات من منع المقدمات والقواعد في الأدلة الدالة عليها على اختلاف أنواعها ، وكذلك الجواب عنها .

ومن أنواع الاستدلال استصحاب الحال وفيه مسألتان :

* المسألة الأولى : في الاستدلال باستصحاب الحال :

وقد اختلف فيه ؛ فذهب أكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين ؛ كأبي الحسين البصري وغيره إلى بطلانه ، ومن هؤلاء من جوز به الترجح لا غير .

وذهب جماعة من أصحاب الشافعي ؛ كالزمي والصيرفي والغزالى وغيرهم من المحققين إلى صحة الاحتجاج به ، وهو اختار ، وسواء كان ذلك الاستصحاب لأمر وجودي أو عدمي أو عقلي أو شرعى ؛ وذلك لأن ما تتحقق وجوده أو عدمه في حالة من الأحوال ؛ فإنه يستلزم ظن بقائه^(١) والظن حجة متتبعة في الشرعيات على ما سبق تحقيقه . وإنما قلنا : إنه يستلزم ظن بقائه لأربعة أوجه :

الأول : أن الإجماع منعقد على أن الإنسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء ؛ لا تجوز له الصلاة^(٢) ، ولو شك في بقائها جازت له الصلاة^(٣) ، ولو لم يكن الأصل في كل متحققاً دوامه^(٤) للزوم : إما جواز الصلاة في الصورة الأولى ،

(١) «ظن بقائه» ؛ أي : ظن بقاء ما كان متحققاً قبل ذلك من وجود أو عدم .

(٢) هذا يصلح مثالاً لاستصحاب أمر عدمي .

(٣) هذا يصلح مثالاً لاستصحاب أمر وجودي .

(٤) «متتحققاً دوامه» ؛ هكذا وجد بالخطوطة والنسخ المطبوعة بنصب «متتحققاً خبراً للكون ، دوامه بالرفع نائب فاعل لتحقيق ، وكان فيه تعرضاً ، ولعل الأصل جر متحقق بالإضافة إلى كل ، ونصب «دوامه» على الخبرية للكون ، وبذلك يتفق معناه مع ما تقدم له في قوله : «لأن ما تحقق وجوده أو عدمه في =

أو عدم الجواز في الصورة الثانية ؛ وهو خلاف الإجماع^(١) .

إنما قلنا ذلك ؛ لأنه لو لم يكن الراجع هو الاستصحاب ، لم يخل^(٢) :
إما أن يكون الراجع عدم الاستصحاب ، أو أن الاستصحاب وعده
سيان .

فإن كان الأول ؛ فيلزم منه امتناع جواز الصلاة في الصورة الثانية لظن
فوات الطهارة وإن كان الثاني ؛ فلا يخلو :

إما أن يكون استواء الطرفين مما تجوز معه الصلاة أو لا يجوز .
فإن كان الأول ؛ فيلزم منه جواز الصلاة في الصورة الأولى .

وإن كان الثاني ؛ فيلزمه عدم جواز الصلاة في الصورة الثانية وكل ذلك
ممتنع .

الوجه الثاني : أن العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله
أحكام خاصة به ؛ فإنهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان
ذلك الوجود أو عدم ، حتى أنهم يجيزون مراسلة من عرفا وجوده قبل ذلك
بمدد متطاولة وإنفاذ الودائع إليه ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين على من أقرَّ
به قبل تلك الحالة^(٣) ، ولو لا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان ؛ لما ساغ لهم
ذلك .

حالة من الأحوال ؛ فإنه يستلزم ظن بقائه ؛ فالبقاء مظنون لا متحقق ، وإنما يكون متحققاً بأدلة خارجية لا
غمجد استصحاب الحال ، ويتفق أيضاً مع قوله بعد : «لو لم يكن الراجع الاستصحاب» إلخ ، ويؤيد ذلك
أيضاً ذكره مرات في المناقشة بالجر مضافاً إلى كل .

(١) فيه أن الصورة الثانية غير مجمع عليها كما سبجي في مناقشته لهذا الوجه .

(٢) هذه الصور من أمثلة الاستصحاب لأمر وجودي .

الثالث : أن ظن البقاء أغلب من ظن التغيير ; وذلك لأن الباقي لا يتوقف على أكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنته ذلك الباقي له كان وجوداً أو عدماً . وأما التغيير ؛ فمتوقف على ثلاثة أمور : وجود الزمان المستقبل ، وتبدل الوجود بالعدم أو العدم بالوجود ومقارنته ذلك الوجود أو العدم لذلك الزمان ، ولا يخفى أن تتحقق ما يتوقف على أمرين لا غير أغلب ما يتوقف على ذينك الأمرين وثالث غيرهما .

الوجه الرابع : إذا وقع العرض فيما هو باق بنفسه ؛ كالجوهر ؛ فقد يقال : غلبة الظن بدوامه أكثر من غيره ؛ فكان دوامه أولى ؛ وذلك لأن بقاءه مستغن عن المؤثر حالة بقائه ؛ لأنه لو افتقر إلى المؤثر ، فإما أن يصدر عن ذلك المؤثر أثر ، أو لا يصدر عنه أثر ؛ فإن صدر عنه أثر : فإما أن يكون هو عين ما كان ثابتاً أو شيئاً متجدداً ، الأول محال لما فيه من تحصيل الحاصل ، والثاني ؛ فعلى خلاف الفرض ، وإن لم يصدر عنه أثر ؛ فلا معنى لكونه ؛ مؤثراً وإذا كان مستغنياً في بقائه عن المؤثر ؛ فتغيره لا بد وأن يكون بمؤثر وإلا ؛ كان منعدماً بنفسه ، وهو محال ؛ وإلا لما بقي ، وإذا كان البقاء غير مفتقر إلى مؤثره مفتقر ، وتغير إلى المؤثر ؛ فعدم الباقي لا يكون إلا بمانع يمنع منه .

وأما المتجدد سواء كان عدماً أو وجوداً ، فإنه قد ينتفي تارة لعدم مقتضيه ، وتارة لمانعه ، وما يكون عدمه بأمررين يكون أغلب ما عدمه بأمر واحد .

وعلى هذا ؛ فالأصل في جميع الأحكام الشرعية إنما هو العدم وبقاء ما كان على ما كان ، إلا ما ورد الشارع بمخالفته ؛ فإننا نحكم به ونبقي فيما عداه عاملين بقضية النفي الأصلي ؛ كوجوب صوم شوال ، وصلاة سادسة ونحوه . فإن قيل : لا نسلم أن كل ما تحقق وجوده في حالة من الأحوال أو عدمه ؛

فهو مظنون البقاء وما ذكرتموه من الوجه الأول ؛ فالاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنا لا نسلم انعقاد الإجماع على الفرق في الحكم فيما ذكرتموه من الصورتين ؛ فإن مذهب مالك وجماعة من الفقهاء إنما هو التسوية بينهما في عدم الصحة وإن سلمنا ذلك وسلمنا أنه لولم يكن الأصل البقاء في كل متحقق ؛ للزم رجحان الطهارة أو المساواة في الصورة الأولى ، ورجحان الحدث أو المساواة في الصورة الثانية .

ولكن لا يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الأولى جواز الصلاة بدليل امتناع الصلاة بعد النوم والإغماء والمس على الطهارة ، وإن كان وجود الطهارة راجحاً ، ^(١) ولا متنع ^(٢) الصلاة مع ظن الحدث في الصورة الثانية ؛ حيث قلتم بأن ظن الحدث لا يلحق بتيقن الحدث .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الأصل في الطهارة والحدث البقاء ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث أن يكون الأصل في كل متحقق سواهما البقاء لا بد لهذا من دليل ^(٢) .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الأصل البقاء في كل شيء ؛ لكنه منقوض بالزمان والحركات من حيث أن الأصل فيهما التفضي دون البقاء والاستمرار .

وما ذكرتموه من الوجه الثاني ؛ فليس فيه ما يدل على ظن البقاء ؛ بل إنما كان ذلك مجوزاً منهم لاحتمال إصابة الغرض فيما فعلوه ؛ وذلك كاستحسان

(١) «ولامتناع الصلاة» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة ، والصواب : «ولا امتناع الصلاة ليتفق مع ما بعده من التعليل بقوله : «وحيث قلتم بأن ظن الحدث لا يلحق بتيقن الحدث» وليتتفق مع ما في المخطوطة من قوله : وجواز .

(٢) «لا بد لها من دليل» ؛ فيه سقط ، ولعل الأصل «بل لا بد لهذا من دليل» .

الرمي إلى الغرض لقصد الإصابة ، لاحتمال وقوعها وإن لم تكن الإصابة ظاهرة بل مرجوحة أو مساوية .

وما ذكرتُوه من الوجه الثالث ؛ فلا نسلم أن ظن البقاء أغلب من ظن التغيير .

وما ذكرتُوه من زيادة توقف التغيير على تبدل الوجود بالعدم أو بالعكس ؛ معارض بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق وإن سلمنا أن ما يتوقف عليه التغيير أكثر ؛ لكن لا نسلم أنه يدل على غلبة البقاء على التغيير ؛ جواز أن تكون الأشياء المتعددة التي يتوقف عليها التغيير أغلب في الوجود من الأعداد القليلة التي يتوقف عليها البقاء «أو مساوية لها» وإن سلمنا أن البقاء أغلب من التغيير ؛ ولكن لا نسلم كونه غالباً على الظن ؛ جواز أن يكون الشيء أغلب من غيره ، وإن غالب على الظن عدمه في نفسه . سلمنا دلالة ذلك على الأغلبية ؛ لكن فيما هو قابل للبقاء أو فيما ليس قابلاً له ؟ الأول مسلم ، والثاني منزع ؛ فلم قلتم بأن الأعراض التي وقع النزاع في بقائهما قابلة للبقاء ؛ كيف وأنها غير قابلة لما علم في الكلاميات ^(١) .

وما ذكرتُوه من الوجه الرابع ؛ لا نسلم أن الباقي لا يفتقر إلى مؤثر .

وما ذكرتُوه معارض بما يدل على نقايضه ؛ وذلك لأن الباقي في حالة بقائه : إما أن يكون واجباً لذاته ، أو مكناً لذاته . الأول محال ، وإلا ؛ لما تصور عليه العدم وإن كان ممكناً ؛ فلا بد له مؤثر ، وإلا ؛ لأنسد علينا باب إثبات واحد الوجود .

سلمنا دلالة ما ذكرتُوه على أن الأصل في كل متحقق دوامه ؛ لكنه

(١) أي : من أن العرض في نظرهم لا يبقى زمانين .

معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : أنه لو كان الأصل في كل شيء استمراره دوامه ؛ لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها ، وهو خلاف الأصل .

الثاني : أن الإجماع منعقد على أن بينة الإثبات تقدم على بينة النفي ، ولو كان الأصل في كل متحقق دوامه ؛ وكانت بينة النفي لا عتراض لها بهذا الأصل أولى بالتقدم .

الثالث : أن مذهب الشافعي أنه لا يجري عتق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة ولو كان الأصل بقاءه لأجزاء .

سلمنا أن الأصل هو البقاء والاستمرار ؛ ولكن متى يمكن التمسك به في الأحكام الشرعية إذا كان محصلاً لأصل الظن أو غلبة الظن ؟

الأول : متنع ، وإلا ؛ كانت شهادة العبيد والنساء المتمحضات والفساق مقبولة ؛ لحصول أصل الظن بها .

والثاني : مسلم ؛ ولكن لا نسلم أن مثل هذا الأصل يفيد غلبة الظن ؛ وذلك لأن الأصل عدم هذه الزيادة بنفس ما ذكرتم ، سلمنا كون ذلك مغلباً على الظن ؛ لكن قبل ورود الشرع ، أو بعده ؟ الأول مسلم والثاني منوع .

وبيانه : أن قبل ورود الشرع قد أمنا الدليل المغير ؛ فكان الاستصحاب لذلك مغلباً على الظن ، وبعد ورود الشرع لم نأمن التغيير وورود الدليل المغير ؛ فلا يبقى مغلباً على الظن .

والجواب : عن منع الإجماع على التفرقة فيما ذكرناه من الصورتين ، أن

المراد به إنما هو الاجماع بين الشافعي وأبي حنيفة وأكثر الأئمة؛ فكان ما ذكرناه حجة على المواقف دون الخالف^(١).

وعن السؤال الأول على الوجه؛ أنه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الأولى صحة الصلاة تخصيصاً لصلاحية الصلاة مع ظن الطهارة؛ كالصور الثانية، وأما النوم؛ فإنما امتنعت معه الصلاة لكونه سبباً ظاهراً لوجود الخارج الناقض للطهارة لتيسير خروج الخارج معه باسترخاء المفاصل، على ما قال الطفيف: «العينان وكاء السه»^(٢)؛ وقال: «إذا نامت العينان انطلق الوكاء»^(٣) وإذا كان النوم مظنة الخارج المحتمل؛ وجب إدارة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخروج، دفعاً للعسر والحرج عن المكلفين؛ وبه يقع الجواب عن الإغماء والمس.

ويلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية امتناع صحة الصلاة، زجراً له عن التقرب إلى الله تعالى والوقوف بين يديه مع ظن الحدث، فإنه قبيح عقلاً وشرعاً، ولذلك نهى عنه والشاهد له بالاعتبار الصورة الأولى.

قولهم: أنه لا تأثير للحدث المظنون عندكم.

قلنا: إنما لا يكون مؤثراً بتقدير أن لا نقول باستصحاب الحال كالتقدير

(١) فيه أنها حجة إزامية بالنسبة للمواقف ليست حجة مثبتة للدعوى في ذاتها.

(٢) رواه أبو داود وابن ماجه من طريق علي؛ ولفظه: في «سنن أبي داود»: «وكاء السه العينان؛ فمن نام فليتوضاً»، ولفظه في «سنن ابن ماجه»: «العين وكاء السه؛ فمن نام فليتوضاً» والحديث ضعيف؛ لأن في سنته عندهما بقية بن الوليد عن الوصين بن عطاء، وكلاهما ضعيف، انظر «تهذيب التهذيب» و«تلخيص الخبر» لابن حجر.

(٣) الحديث ذكره أبو البركات ابن تيمية في «المستنقى» من طريق معاوية بلفظ: «العين السه فإذا نامت العينان استطلق الوكاء»، ونسبة إلى أحمد والى الدارقطني وفي إسناده بقية بن الوليد عن أبي بكر ابن عبدالله بن أبي مرع وكلاهما ضعيف، انظر «تهذيب التهذيب».

الذى نحن فيه ؛ وإلا فلا .

وعن السؤال الثاني : أنه لولم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل متحقق ، لكان الاستمرار في هاتين الصورتين على خلاف حكم الأعم الأغلب .

إن كان عدم الاستمرار هو الأغلب وهو على خلاف الأصل ، أو أن يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب إن كان الاستمرار هو الأغلب ، أو إن تساوى الطرفان ؛ فهو احتمال من ثلاثة احتمالات ووقوع احتمال من احتمالين أغلب من احتمال واحد بعينه .

وعن السؤال الثالث : أنا إنما ندعى أن الأصل البقاء فيما يمكن بقاوه ، إما بنفسه ؛ كالجواهر ، أو بتجدد أمثاله ؛ كالأعراض ، وعليه بناء الأدلة المذكورة ؛ وعلى هذا فالأصل في الزمان بقاوه بتجدد أمثاله .

وأما الحركات : فإنما أن تكون من قبيل ما يمكن بقاوه واستمراره أو لا من هذا القبيل ؛ فإن كان الأول ؛ فهو من جملة صور النزاع ، وإن كان الثاني ؛ فالنقص به يكون مندفعاً .

وعما ذكروه على الوجه الثاني : أن الإقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر إنما يكون فيما لا خطر في فعله ولا مشقة كما ذكروه من المثال .

وأما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله ؛ فلا بد وأن يكون لغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته ، على ما تشهد به تصرفات العقلاه وأهل العرف ، من ركوب البحار ومعاناه المشاق من الأسفار ؛ فإنهم لا يرتكبون ذلك إلا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ، ومن فعل ذلك لا مع ظهور المصلحة في نظره عد سفيهاً مخبطاً في عقلة ، وما وقع به الاستشهاد من تنفيذ الودائع

وإرسال الرسل إلى من بعده مدة غيبته ، والشهادة بالدين على من تقدم
إقراره ، من هذا القبيل فكان الاستصحاب فيه ظاهراً .

وعما ذكروه على الوجه الثالث :

أولاً ؛ فجوابه بزيادة افتقار التغير إلى تجدد علة موجبة للتغير بخلاف
البقاء لإمكان اتحاد علة المتجددات .

وما ذكروه ثانياً ؛ فجوابه من وجهين :

الأول : أن الشيء إذا كان موقوفاً على شيء واحد والآخر على شيئاً ؛
فما يتوقف على شيء واحد لا يتحقق عدمه إلا بتقدير عدم ذلك الشيء ، وما
يتوقف تتحققه على أمرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الأمرين .

ولا يخفى أن ما يقع على تقديرين يكون عدمه أغلب من عدم ما لا
يتحقق عدمه إلا بتقدير واحد ، وما كان عدمه أغلب كان تتحققه أندر ،
وبالعكس مقابلة .

فإن قيل : عدم الواحد المعين ، إما أن يكون مساوياً في الواقع لعدم الواحد
من الشيئين أو غالباً أو مغلوباً ، ولا تتحقق غلبة الظن فيما ذكرتوه بتقدير غلبة
الواحد المعين ومساوياته ؛ وإنما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوباً .

ولا يخفى أن وقوع أحد أمرين لا يعنيه أغلب من وقوع الواحد المعين كما
ذكرتموه .

قلنا : إذا نسبنا أحد الشيئين لا يعنيه إلى ذلك الواحد المعين : فاما أن
يكون عدمه أغلب من ذلك المعين أو مساوياً له أو مغلوباً ، فإن كان الأول ، لزم
ما ذكرناه وإن كان الثاني ؛ فكذلك أيضاً لترجمه بضم عدم الوصف الآخر إليه ،
وإن كان مغلوباً ؛ فنسبة الوصف الآخر إليه لا تخلو من الأقسام الثلاثة ، ويترجح

ما ذكرناه بتقديرين آخرين منها ، وإنما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير أن يكون كل واحد من الوصفين مرجحاً ؛ فإذا ما ذكرناه يتم على تقديرات أربعة ولا يتم على تقدير واحد ، وفيه دقة ، فليتأمل .

الوجه الثاني : أن العاقل إذا عن له مقصودان متساويان وكانت المقدمات الموصولة إلى أحدهما أكثر من مقدمات الآخر ؛ فإنه يبادر إلى ما مقدماته أقل ، ولو لا أن ذلك أفضى إلى مقصوده وأغلب لما كان إقدامه عليه أغلب ؛ خلوه عن الفائدة المطلوبة من تصرفات العقلاء .

قولهم : وإن كان البقاء أغلب من التغير ؛ فلا يلزم أن يكون غالباً على الظن .

قلنا : إذا كان البقاء أغلب من مقابله ؛ فهو أغلب على الظن منه ، ويجب المصير إليه ؛ نظراً إلى أن المجتهد مؤخذ بما هو الأظهر عنده .

قولهم : إنما يدل ما ذكرتوه على غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء .

قلنا : الأعراض إن كانت باقية ؛ فلا إشكال ، وإن لم تكن باقية بأنفسها ؛ فممكنة البقاء بطريق التجدد ؛ كسود الغراب وبياض الثلج ، وعلى كل تقدير ؛ فالكلام إنما هو ممكن التجدد من الأعراض لا فيما هو غير ممكن .

وعما ذكروه على الوجه الرابع أن يقال : مجرد الإمكان غير محوج إلى المؤثر ، بل المحوج إليه إنما هو الإمكان المشروط بالحدث أو لحدوث المشروط بالإمكان .

وعن المعارضات^(١) : أما الحوادث ؛ فإنما خالفنا فيها الأصل ، لوجود السبب

(١) ذكر الجواب عن المعارضات الثلاث مرتبأ حسب ترتيبها السابق في مناقشة الوجه الرابع من وجوه الاستدلال .

الموجب للحدوث ، ونفي حكم الدليل مع وجوده لمعارض أولى من إخراجه عن الدلالة وإبطاله بالكلية ، مع ظهور دلالته .

وأما تقديم الشهادة المثبتة على النافية ، وإن كانت معتضدة بأصل براءة الذمة ؛ فإنما كان لا طلاق المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاق النافي عليه ؛ لإمكان حدوثه حالة غيبة النافي عن المنكر ؛ وتعدر صحته له واطلاعه على أحواله في سائر الأوقات .

وأما مسألة العبد فهي منوعة ، وبتقدير تسليمها ؛ فلأن الذمة مشغولة بالكفارة يقيناً ولا تحصل البراءة منها إلا بيقين وجود العبد ولا يقين ؛ فمن ادعى وجود مثل ذلك فيما نحن فعليه الدليل .

قولهم : إنما يمكن التمسك به في الأحكام الشرعية إذا كان مفيداً لغلبة الظن ، لا نسلم ذلك ؛ بل أصل الظن كافٍ وبه يظهر الشيء على مقابله .

وأما رد الشهادة في الصور المذكورة ؛ فلم يكن لعدم صلاحيتها ، بل لعدم اعتبارها في الشرع بخلاف ما نحن فيه من استصحاب الحال ؛ فإنه معتبر بدليل ما ذكرناه من صورة الشاك في الطهارة والحدث .

قولهم : إنه مغلب على الظن قبل ورود الشرع لا بعده ليس كذلك ؛ فإنما بعد ورود الشرع إذا لم نظر بدليل يخالف الأصل بقي ذلك الأصل مغلباً على الظن ، نعم غایته أنه قبل ورود الشرع أغلب على الظن لتيقن عدم المعارض منه ^(١) بعد ورود الشرع لظن عدم المعارض .

* المسألة الثانية :

اختلقو في جواز استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف ؟ فنفاه

(١) «منه» : جار و مجرور متعلق باسم التفضيل ، وهو أغلب .

جماعة من الأصوليين ، كالغزالى وغيره وأثبته آخرون ، وهو المختار .

وصورته ؛ ما لو قال الشافعى مثلاً في مسألة الخارج النجس من غير السبيلين : إذا ظهر ثم خرج منه خارج من غير السبيلين ؛ فهو بعد الخروج متظاهر ولو صلى فصلاته صحيحة ؛ لأن الإجماع منعقد على هذين الحكمين قبل الخارج والأصل في كل متحقق دوامه لما تحقق في المسألة التي قبلها^(١) إلا أن يوجد المعارض النافي والأصل عدمه ؛ فمن ادعاه يحتاج إلى الدليل .

فإن قيل : القول بثبوت الطهارة وصحة الصلاة في محل النزاع : إما أن يكون للدليل أو لا للدليل ، لا يجوز أن يكون لا للدليل ؛ فإنه خلاف الإجماع ، وإن كان للدليل ؛ فإنما نص ، أو قياس ، أو إجماع : فإن كان بنص أو قياس ؛ فلا بد من إظهاره ؛ ولو ظهر لم يكن إثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب ؛ بل بناء على ما ظهر من النص أو القياس .

وإن كان بالإجماع ؛ فلا إجماع في محل الخلاف ، وإن كان بالإجماع قبل خروج الخارج ثابتاً .

قلنا : متى يفتقر الحكم في بقائه إلى دليل ؟ إذا قيل بنزوله منزلة الجواهر أو الأعراض ؟ الأول منوع ، بل هو باق بعد ثبوته بالإجماع لا بدليل ؛ لما سبق تقريره في المسألة المتقدمة ، والثاني مسلم ، ولكن لم قلتم أنه نازل منزلة الأعراض ؟

سلمنا أنه نازل منزلة الأعراض ، وأنه لا بد له من دليل ؛ ولكن لا نسلم انحصر الدليل المتبقى فيما ذكروه من النص والإجماع والقياس ؛ إلا أن يبينوا أن الاستصحاب ليس بدليل ، وهو موضوع النزاع .

(١) يشير إلى الوجوه الأربع التي أثبت بها ظن بقاء ما كان على ما كان .

سلمنا أن الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلاً على الحكم الباقي بنفسه؛
ولكنه دليل لدليل على الحكم .

وذلك لأننا بينما في المسألة المتقدمة وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان
متحققاً على حاله؛ وذلك يدل من جهة الإجمال على دليل موجب لذلك
الظن .

* * *

القسم الثاني

فيما ظن أنه دليل صحيح وليس كذلك

وهو أربعة أنواع :

* النوع الأول : شرع من قبلنا ، وفيه مسألتان :

* المسألة الأولى :

اختلفوا في النبي صلوات الله عليه وسلم قبل بعثته ، هل كان متبعداً بشرع أحد من الأنبياء قبله ؟

فمنهم من نفى ذلك ؛ كأبي الحسين البصري وغيره ، ومنهم من أثبته .

ثم اختلف المثبتون : فمنهم من نسبه إلى شرع نوح . ومنهم من نسبه إلى شرع إبراهيم ، ومنهم من نسبه إلى موسى ، ومنهم من نسبه إلى عيسى .

ومن الأصوليين ، من قضى بالجواز وتوقف في الواقع ؛ كالغزالى والقاضي عبدالجبار وغيرهما من المحققين ، وهو اختار .

أما الجواز فثبتت ؛ وذلك لأنه لو امتنع : إما أن يمتنع لذاته أو لعدم المصلحة في ذلك ، أو لمعنى آخر .

الأول ممتنع ؛ فإننا لو فرضنا وقوعه ؛ لم يلزم عنه لذاته في العقل

• ^(١) محل

والثاني : فمبني على وجوب رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه في كتبنا الكلامية^(٢) وتقدير رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى ؛ فغير بعيد أن يعلم الله تعالى أن مصلحة الشخص قبل ثبوته في تكليفه بشرعية من قبله .

والثالث ؛ فلا بد من إثباته ؛ إذ الأصل عدمه .

وأما الواقع؛ فيستدعي دليلاً والأصل عدمه، وما يتخيّل من الأدلة الدالة على الواقع وعدمه؛ فمع دلالتها في أنفسها، متعارضة كما يأتي، وليس التمسك بالبعض منها أولى من البعض.

فإن قيل : الدليل على أنه لم يكن قبل البعثة متبعداً بشرعية أحد قبله ؛
أنه لو كان متبعداً بشرعية من الشرائع السالفة ؛ لنقل عنه فعل ما تعبد به
واشتهر تلبسه بتلك الشريعة ومخالطة أهلها ؛ كما هو الجاري من عادة كل
مشرع بشرعية ، وقد عرفت أحواله قبل البعثة ، ولم ينقل عنه شيء من ذلك .
وأيضاً ؛ فإنه لو كان متبعداً ببعض الشرائع السالفة ؛ لافتخر أهل تلك
الشريعة بعد بعثته واشتهراره وعلو شأنه بنسبيته إليهم وإلى شرعهم ولم ينقل
شيء من ذلك .^(٢)

(١) ذكر ابن تيمية أن مثل هذا الاستدلال غير صحيح؛ لأنه استدلال على إثبات الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، وهو غير كافٍ في ذلك؛ لأن الإمكان الخارجي إنما يثبت بالعلم بعدم الامتناع، والإمكان الذهني عبارة عن عدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بعدم الامتناع.

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً أكثر من مرة .

(٣) «لم ينقل شيء من ذلك»: هذه الجملة هي الصغرى في كل من الأدلة الثلاثة التي ذكرت فيها في هذه المسألة.

سلمنا : أنه لا دليل يدل على عدم تعبده بشرع من قبله ؛ ولكن لا نسلم
عدم الدليل الدال على تعبده بشرع من قبله ؛ ويدل على ذلك أمران :
الأول : أن كل من سبق من المرسلين كان داعياً كل المكلفين إلى اتباع
شرعه ، وكان النبي صلوات الله عليه داخلاً في ذلك العموم .

الثاني : أنه صلوات الله عليه قبلبعثة كان يصلى ويحج ؛ ويعتمر ويطوف بالبيت
ويعظمه ويدركي ، ويأكل اللحم ، ويركب البهائم ويستسخرها ويتجنب الميتة ،
وذلك كله مما لا يرشد إليه العقل ولا يحسن بغير الشرع .

والجواب عن الاعتراض الأول ^(١) : أنه مقابل ؛ بأنه لو لم يكن على شريعة
من الشرائع ولا متبعاً بشيء منها ، لظهر منه التلبس ؛ بخلاف ما أهل تلك
الشائع متبصرون به ؛ و Ashton مخالفته لهم ذلك وكانت الدواعي متوفرة على
نقله ولم ينقل عنه شيء من ذلك ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

وعن الاعتراض الأول ^(٢) : للذهب الثاني بمنع دعوة من سبق من الأنبياء
لكافة المكلفين إلى اتباعه ؛ فإنه لم ينقل في ذلك لفظ يدل على التعميم ؛
ليحكم به .

وبتقدير نقله ؛ فيحتمل أن يكون زمان نبينا صلوات الله عليه زمان اندرس الشرائع
المتقدمة وتعذر التكليف بها ؛ لعدم نقلها وتفصيلها ؛ ولذلك بعث في ذلك
الزمان .

وعن الاعتراض الثاني : أنا لا نسلم ثبوت شيء مما ذكروه بنقل يوثق به ،

(١) يعني : الجواب عن دليل المذهب الأول الذي ساقه في صورة اعتراض .

(٢) يعني الجواب عن دليل المذهب الثاني الذي ذكره في صورة اعتراض ، وكذا يقال فيما يأتي
بعد .

وبتقدير ثبوته لا يدل ذلك على أنه كان متبعداً به شرعاً؛ لاحتمال أن تكون صلاته وحجه وعمرته وتعظيمه للبيت بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل جملته عن أفعال الأنبياء المتقدمين، واندرس تفصيله.

وأما أكل اللحم وذبح الحيوان واستسخاره للبهائم؛ فإنما كان بناء منه على أنه لا تحرم قبل ورود الشرع.

وأما تركه للميتة بناء^(١) على عيافة نفسه لها؛ كعيافته لحم الصب، أما أن يكون متبعداً بذلك شرعاً؛ فلا.

* المسألة الثانية :

اختلفوا في النبي الظفائد وأمهته بعد البعث؛ هل هم متبعدون بشرع من تقدم؟ فنقل عن أصحاب أبي حنيفة وعن أحمد في إحدى الروايتين عنه، وعن بعض أصحاب الشافعى أن النبي الظفائد كان متبعداً بما صح من شرائع من قبله بطريق الوحي إليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل أربابها.

ومذهب الأشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك؛ وهو المختار، ويدل على ذلك أمور أربعة:

الأول: أن النبي الظفائد لما بعث معاذًا إلى اليمن قاضياً قال له: «يم تحكم؟» قال: بكتاب الله، قال: «إإن لم تجده؟» قال: بسنة رسول الله، قال: «إإن لم تجده؟» قال: اجتهد رأيي؛ ولم يذكر شيئاً من كتب الأولين وسننهم، والنبي الظفائد أقره على ذلك ودعاه؛ وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحبه الله ورسوله»^(٢) ولو كانت من مدارك الأحكام الشرعية؛ لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع إليها، ولم يجز العدول عنها إلى اجتهاد الرأي

(١) «بناء... إلخ»: لعله: «فبناء... إلخ»؛ لأنه واقع في حوار أما.

(٢) تقدم ما في ذلك (ص ٤٩).

إلا بعد البحث عنها واليأس من معرفتها .

الثاني : أنه لو كان النبي ﷺ متبعداً بشرعية من قبله ، وكذلك أمته ؛
لكان تعلمها من فروض الكفايات ؛ كالقرآن والأخبار ، ولو جب على النبي ﷺ
مراجعة لها ، وأن لا يتوقف على نزول الوحي في أحكام الواقع التي لا خلو
للشروع الماضية عنها ؛ ولو جب أيضاً على الصحابة بعد النبي ﷺ مراجعتها
والبحث عنها والسؤال لناقلها عند حدوث الواقع المختلف فيها فيما بينهم ؛
كمسألة الجد ، والعول ، وبيع أم الولد ، والمفوضة ، وحد الشرب ، وغير ذلك ،
على نحو بحثهم عن الأخبار النبوية في ذلك ، وحيث لم ينقل شيء من ذلك
على أن شريعة من تقدم غير متبعده بها لهم ^(١) .

الثالث : أنه لو كان متبعداً باتباع شرع من قبله إما في الكل أو البعض ؛
لما نسب شيء من شرعننا إليه على التقدير الأول ، ولا كل الشريع إلىه على
التقدير الثاني ، كما لا ينسب شرعه ﷺ إلى من هو متبع بشرعه من أمته ؛
وهو خلاف الإجماع من المسلمين .

الرابع : أن إجماع المسلمين على أن شريعة النبي ﷺ ، ناسخة لشرعية
من تقدم ؛ فلو كان متبعداً بها ؛ لكان مقرراً لها ومنحراً عنها ، لا ناسخاً لها ولا
مشروعأً ، وهو محال .

فإن قيل على الحجة الأولى : إنما لم يتعرض معاذ لذكر التوراة والإنجيل
اكتفاء منه بأيات في الكتاب تدل على اتباعهما ؛ على ما يأتي ؛ ولأن اسم
الكتاب يدخل تحته التوراة والإنجيل ؟ لكونهما من الكتب المنزلة .

(١) هذا الدليل بجميع لوازمه لا يرد على أصحاب المذهب الأول ؛ فإن دعواهم كما حكى عنهم
الأمدي أنه ﷺ وأمته متبعدون بما ثبت من شرائع الأنبياء السابقين بطريق الوحي إليه ، وعلى ذلك يكون
الواجب إنما هو الرجوع إلى ما نقل من شرائعهم في القرآن والسنة الصحيحة فقط .

وأما الحجة الثانية ؛ لا نسلم أن تعلم ما قيل بالتعبد به من الشرائع ليس من فروض الكفايات ، ولا نسلم عدم مراجعة النبي ﷺ لها ، ولهذا ؛ نقل عنه مراجعة التوراة في مسألة الرجم وما لم يراجع فيه الشع من تقدم ؛ إما لأن تلك الشرائع لم تكن مبينة له ، أو لأنه ما كان متبعداً باتباع الشريعة السالفة إلا بطريق الوحي ولم يوح إليه به^(١) .

وأما عدم بحث الصحابة عنها ؛ فإنما كان لأن ما تواتر منها كان معلوماً لهم وغير محتاج إلى بحث عنه ، وما كان منها منقولاً على لسان الأحاديث من الكفار لم يكونوا متبعدين به^(٢) .

وأما الحجة الثالثة ؛ فإنما ينسب إليه ما كان متبعداً به من الشرائع ؛ بأنه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلوماً لنا بواسطته وإن لم يكن هو الشارع له .
وأما الحجة الرابعة ؛ فنحن نقول بها ، وإن ما كان من شرعه مخالفًا لشرع من تقدم ؛ فهو ناسخ له ، وما لم يكن من شرعه بل هو متبعد فيه باتباع شرع من تقدم ؛ فلا .

ولهذا ؛ فإنه لا يوصف شرعه بأنه ناسخ لبعض ما كان مشروعاً قبله ؛
كوجوب الإيمان ، وحرم الكفران ، والزنا ، والقتل ، والسرقة ، وغير ذلك مما شرعنا فيه موافق لشرع من تقدم .

سلمنا دلالة ما ذكرتكم على مطلوبكم ؛ لكنه معارض بما يدل على
نقضه ، وبيانه من جهة الكتاب والسنة .

(١) الاحتمال الثاني هو الذي يتفق مع تحرير محل النزاع ومع ما قال به أصحاب المذهب الأول .

(٢) الظاهر أنهم لم يتتركوا ذلك إلا لأنهم لم يكلفوا بالبحث عن شيء من شرائعهم في غير ما ثبت لديهم في الكتاب والسنة كما تقدم .

أما من جهة الكتاب ؛ فآيات .

الأولى ؛ قوله تعالى في حق الأنبياء : «أولئك الذين هدى الله بهداهم اقتده» ، أمره باقتدائهم بهداهم وشرعهم من هداهم ؛ فوجب عليه اتباعه .

الثانية ؛ قوله تعالى : «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح» ، قوله تعالى : «شرع لكم من الدين ما وصي به نوحًا» ؛ فدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح^(١) .

الثالثة ؛ قوله تعالى : «ثم أوحينا إليك أن أتبع ملة إبراهيم» ؛ أمره باتباع ملة إبراهيم ، والأمر للوجوب .

الرابعة ؛ قوله تعالى : «إنا أنزلنا التوراة فيه هدى ونور يحكم بها النبيون» ، والنبي العظيم من جملة النبيين ؛ فوجب عليه الحكم بها .

وأما السنة فما روي عن النبي ﷺ أنه رجع إلى التوراة في رجم اليهودي^(٢) .

وأيضاً ؛ ما روي عنه عندما طلب منه القصاص في سن كسرت ؛ فقال : «كتاب الله يقضي بالقصاص»^(٣) ، وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التوراة ، وهو قوله تعالى فيها : «السن بالسن» .

(١) لا خصوصية في الآيتين لنوح توجب اتباعه ؛ فإن الله ذكر معه جملة من الأنبياء في كل من الآيتين ، وإنما قدم في الذكر ؛ لأنه أول رسول إلى البشر كما ثبت في الحديث .

(٢) يشير إلى ما رواه أحمد والبخاري ومسلم من طريق ابن عمر في رجمه عليه السلام يهوديين رنيا ، ولدى ما رواه أحمد ومسلم وأبو داود من طريق جابر بن عبد الله في رجمه عليه السلام يهودياً زنى ... إلخ ، وسيأتي .

(٣) يشير إلى ما رواه أحمد والبخاري وأبو داود والنسائي من طريق أنس : «أن عمته الريبع كسرت ثنية جارية ..» الحديث .

وأيضاً؛ ما روي عنه أنه قال: «من نام عن صلاة أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها»؛ وتلا قوله تعالى: «أقم الصلاة لذكرى»^(١)، وهو خطاب مع موسى

العليل

والجواب [عن] قولهم: «إنما لم يذكر معاذ التوراة والإنجيل؛ لدلالة القرآن عليهما»؛ لا نسلم بذلك وما يذكرون في ذلك؛ فسيأتي الكلام عليه.

وإن سلمنا ذلك؛ لكن لا يكون ذلك كافياً عن ذكرهما، كما لو لم يكن ما في القرآن من ذكر السنة والقياس على ما بيناه^(٢) كافياً عن ذكرهما، أو أن لا يكون إلى ذكر السنة والقياس في خبر معاذ حاجة، وكل واحد من الأمرين على خلاف الأصل.

قولهم: «إن الكتب السالفة مندرجة في لفظ الكتاب»؛ ليس كذلك، لأن المبادر من إطلاق لفظ الكتاب في شرعنا عند قول القائل: «قرأت كتاب الله؛ وحكمت بكتاب الله»؛ ليس غير القرآن؛ وذلك لما علم من معاناة المسلمين لحفظ القرآن دراسته والعمل بوجباته، دون غيره من الكتب السالفة.

قولهم: لا نسلم أن تعلم ما تعبد به من الشرائع الماضية ليس فرضاً على الكفاية.

قلنا: لأن إجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين على أنه تأثير بترك النظر على كافة المجتهدين في ذلك^(٣).

(١) روى أحمد من طريق أنس: أن رسول الله ﷺ قال: «إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها؛ فإن الله تعالى قال: «وأقم الصلاة لذكرى»»، انظر تفسير أول سورة طه لابن كثير.

(٢) أي: دلالة القرآن على حجتيهما.

(٣) تقدم أن مقتضى دعوى أصحاب الرأي الأول طلب ما نقل من شرائع السابقين في القرآن =

وأما مراجعة النبي ﷺ التوراة فإنما كان لإظهار صدقه فيما كان قد أخبر به من أن الرجم مذكور في التوراة وإنكار اليهود ذلك ؛ لأن يستفيد حكم الرجم منها^(١) ؛ ولذلك فإنه لم يرجع إليها فيما سوى ذلك .

وما ذكروه في امتناع بحث الصحابة عن ذلك فغير صحيح ؛ لأن ما نقل من ذلك متواتراً ، إنما يعرفه من خالط النقلة له وكان فاحصاً عنه ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة شيء من ذلك ، وكيف وإنه قد كان يمكن معرفة ذلك من أسلم من أخبار اليهود ؟ وهو ثقة مأمون ، كعبدالله بن سلام ، وكتب الأخبار وغيرهما ، ولم ينقل عن النبي ﷺ ، ولا عن أحد من الأمة السؤال لهم عن ذلك ، وما ذكروه على الحجة الثالثة فترك للظاهر المشهور المتبادر إلى الفهم من غير دليل ؛ فلا يسمع .

وما ذكروه على الحجة الرابعة فمندفع ؛ وذلك لأن اطلاق الأمة أن شرع النبي عليه السلام ناسخ للشريائع السالفة بينهم ؛ يفهم منه أمران ؛ أحدهما : رفع أحكامها . والثاني : أنه غير متبعدها^(٢) ؛ فما لم يثبت رفعه من تلك الأحكام بشرعه ضرورة استمراره فلا يكون ناسخاً له ؛ فيبقى المفهوم الآخر . وهو عدم تعبده به ، ولا يلزم من مخالفته دلالة الدليل على أحد مدلوليه مخالفته بالنظر إلى المدلول الآخر .

والجواب عن المعارضة بالأية الأولى : أنه إنما أمره باتباع هدى مضاف إلى

= والسنّة ، ومن أجل ذلك لم يأتوا بترك النظر والبحث في غير ما ثبت بطريق الوحي إليه ﷺ .

(١) يوين ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر : أن اليهود أتوا رسول الله ﷺ برجل وأمراء منهم قد زنيا ؛ فقال : « ما تجدون في كتابكم ؟ » فقلوا : نسخ وجوههما وبخزيان ؛ قال : « كذبتم ؛ إن فيها الرجم ، فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين ... » ، الحديث .

(٢) للمخالف أن يقول : الأدلة وإن دلت على أن شريعتنا ناسخة لبعض الشريائع السابقة وأن ما نسخ منها غير متبعده به ؛ إلا أنها لا تدل على المنع من التعبد بالعلم ينسخ منها .

جميعهم ؛ مشترك بينهم دون ما وقع به الخلاف فيما بينهم ، والناسخ والمنسوخ منه لاستحالة اتباعه وامثاله ، والهدى المشترك فيما بينهم إنما هو التوحيد ، والأدلة العقلية الهادية إليه^(١) ، وليس ذلك من شرعهم في شيء ؛ ولهذا قال : «فبهداهم اقتده» ، ولم يقل : «بهم» .

وبتقدير أن يكون المراد من الهدى المشترك ما اتفقا فيه من الشرائع دون ما اختلفوا فيه ؛ فاتباعه له إنما كان بمحض إلهي وأمر مجدد لا أنه بطريق الاقتداء^(٢) بهم .

وعن قوله تعالى : «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح» ؛ أنه لا دلالة له على أنه موحى إليه بعين ما أوحى به إلى نوح والنبيين من بعده حتى يقال باتباعه لشريعتهم ، بل غايتها أنه أوحى إلى غيره من النبيين ؛ قطعاً لاستبعاد ذلك وانكاره ، وبتقدير أن يكون المراد به أنه أوحى إليه بما أوحى به إلى غيره من النبيين ؛ قطعاً لاستبعاد ذلك وانكاره ، وبتقدير أن يكون المراد به أنه أوحى إليه بما أوحى به إلى غيره من النبيين ؛ فغايتها أنه أوحى إليه بمثل شريعة من قبله بمحض إلهي مبتداء ، لا بطريق الاتباع لغيره^(٣) .

وعن قوله تعالى : «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا» ؛ أن المراد

(١) الآية عامة فيما تعبدهم الله به من التوحيد والنظر في السنن الكونية وغيرهما من شرائع السابقين ، ولا يخرج عن ذلك إلا ما نسخته شريعتنا أو اختلفت فيه الشرائع السابقة ، ودعوى أن الأدلة العقلية مثلاً ليست من شرائعهم باطلة ؛ فإن الله أمر الجميع بالنظر في السنن الكونية وتعبدهم بالاستدلال بها على المطالب الشرعية من توحيد وغيره ، ومن تتبع قصص الأنبياء واتباعهم في القرآن ومحاجتهم لأقوامهم وجد لهم إياهم تبرير له ذلك .

(٢) لا تنافي بين الوحي إليه بشرائع السابقين وأمره وأمته بالاقتداء بهم ، ولا دليل على قصر ما يتعبدون به على أمر مجدد .

(٣) فيه ما تقدم من عدم التدالع بين الأمرين وعدم حصر ما وافقهم فيه في أمر مجدد .

من الدين ؛ إنما هو أصل التوحيد لا ما اندرس من شريعته ولهذا ؛ لم ينقل عن النبي ﷺ البحث عن شريعة نوح^(١) ، وذلك مع التعبد في حقه ممتنع ، حيث خصص نوحاً بالذكر^(٢) مع اشتراك جميع الأنبياء في الوصية بالتوحيد كان تشريفاً له وتكريماً ، كما خصص روح عيسى بالإضافة إليه ، والمؤمنين بلفظ العباد ، وعن قوله تعالى : « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم » ، أن المراد بلفظ الملة ، إنما هو أصل التوحيد وإجلال الله تعالى بالعبادة دون الفروع الشرعية^(٣) ، ويدل على ذلك أربعة أوجه :

الأول : أن لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية بدليل أنه لا يقال : ملة الشافعي ، وملة أبي حنيفة ؛ لذهبهما في الفروع الشرعية .

الثاني : أنه قال عقيب ذلك : « وما كان من المشركين » ؛ ذكر ذلك في مقابلة الدين ، ومقابل الشرك إنما هو التوحيد .

الثالث : أنه قال : « ومن يرحب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » ، ولو كان المراد من الدين الأحكام الفرعية ؛ لكن من خالفه فيها من الأنبياء سفيهاً^(٤) وهو محال .

الرابع : أنه لو كان المراد من الدين فروع الشريعة ؛ لوجب على النبي ﷺ البحث عنها ؛ لكونه مأموراً بها ، وذلك مع اندراستها ممتنع ، ثم وإن سلمنا أن

(١) الظاهر عموم الشريعة التي وصاه بها للتوحيد وتتابعه من كل ما دان به الأنبياء إلا ما خصه الدليل ؛ فالعدول عن ذلك بلا دليل ممتنع ، وإنما لم يبحث عن شريعة نوح ونحوها في كتب الأولين اكتفاء بما أوحى إليه من ذلك ؛ لأنه الطريق المأمون الذي يعرف به تلك الشرائع على وجهها .

(٢) لم يخص نوحاً بالذكر ، بل ذكر غيره من الأنبياء معه كما هو واضح من قرأ الآيتين .

(٣) الله عامة شاملة لكل ما علي عليه من التشريع ويدخل فيها التوحيد دخولاً أولياً لأهميته ؛ ولذا نبه عليه خاصة بذكر مقابلته .

(٤) إنما يلزم سفة المخالف إذا لم يثبت النسخ ؛ والا فلا سفة .

المراد بالملة الفروع الشرعية ؛ غير أنه إنما وجب عليه اتباعها بما أوحى ؛ ولهذا قال : «ثم أوحينا اليك» .

وعن قوله تعالى : «إنا أنزلنا التوراة» ، الآية أن قوله : «يحكم بها النبيون» ، صيغة إخبار لا صيغة أمر ؛ وذلك لا يدل على وجوب اتباعها . وبتقدير أن يكون ذلك أمراً حمله على ما هو مشترك الوجوب بين جميع الأنبياء ؛ وهو التوحيد دون الفروع الشرعية المختلف فيها فيما بينهم ؛ لإمكان تنزيل لفظ النبيين على عمومه ، بخلاف التنزيل على الفروع الشرعية ؛ كيف وأن هذه الآيات متعارضة والعمل بجميعها ممتنع ؛ وليس العمل بالبعض أولى من البعض^(١) .

وعن الخبر الأول ؛ وهو رجوع النبي صلوات الله عليه إلى التوراة في رجم اليهودي ما سبق .

وعن الخبر الثاني ؛ لا نسلم أن كتابنا غير مشتمل على قصاص السن بالسن ؛ ودليله قوله تعالى : «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدوا عليكم» ، وهو عام في السن وغيره .

وعن الخبر الثالث ؛ أنه لم يذكر الخطاب مع موسى ؛ لكونه موجباً لقضاء الصلاة عند النوم والنسيان ، وإنما أوجب ذلك بما أوحى إليه ، ونبه على أن أمته مأمورة بذلك ، كما أمر موسى صلوات الله عليه .

(١) «كيف وأن هذه الآيات متعارضة والعمل بجميعها ممتنع ...» إلخ ؛ هذا مسلك سييء ، وجدل مقوت لما فيه من ضرب آيات الله بعضها ببعض ، وبمثل ذلك استولت الحيرة والشكوك على كثير من أولئك بالجدل حتى تركوا النصوص الصحيحة إلى ما يزعموه أدلة عقلية قاطعة ، وقد تكون أوهاماً وخيالاً ، واعتمدوا عليها وأثرواها على النصوص ؛ فزادوا حيرة واحتلماً بينهم وتناقضوا في آرائهم ، ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور .

ثم ما ذكرتُوه من النقل معارض بقوله الظاهر : «بعثت إلى الأحمر الأسود» ، وكلنبي بعث إلى قومه ^(١) والنبي الظاهر لم يكن من أقوام الأنبياء المتقدمين ؛ فلا يكون متبعاً بشرعهم ، وبما روي عنه الظاهر : أنه رأى مع عمر بن الخطاب قطعة من التوراة ينظر فيها ؛ فغضب وقال : «ألم آت بها بيضاء نقية ، لو أدركتني أخي موسى لما وسعه إلا اتباعي ^(٢) ؟ أخبر بأن موسى لو كان حياً لما وسعه إلا اتباعه ؛ فلأن لا يكون النبي الظاهر متبعاً لموسى بعد موته أولى .

وربما عرض أيضاً بقوله تعالى : «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً» ، والشريعة والمنهاج الطريق ، وذلك يدل على عدم اتباع الأخير لمن تقدم من الأنبياء ؛ لأن الشريعة لا تضاف إلا إلى من اختص بها دون التابع لها ، ولا حجة فيه ؛ فإن الشرائع وإن اشتراك في شيء ؛ فمختلفة في أشياء وباعتبار ما به الاختلاف بينها كانت شرائع مختلفة ؛ وذلك كما يقال : لكل إمام مذهب ؛ باعتبار اختلاف الأئمة في بعض الأحكام ؛ وإن وقع الاتفاق بينهم في كثير منها .

وربما أورد النهاة في ذلك طرقاً أخرى شتى ضعيفة ، أثرنا الإعراض عن ذكرها وكما أن النبي الظاهر لم يكن متبعاً بشريعة من تقدم إلا بوحي مجدد لم

(١) جزء من حديث روي باللفاظ مختلف من عدة طرق منها كرواوه أحمد والطبراني من طريق أبي موسى قال : قال رسول الله ﷺ : «أعطيت خمساً : بعثت إلى الأحمر والأسود ، وجعلت لي الأرض طهوراً... إلخ ، انظر طرقه واختلاف متنوه في باب عموم بعثته عليه السلام من كتاب «مجمع الزوائد» ، وقد تقدم في الجزء الثاني (ص ١٤ / ج ٤) : أن معناه مروي في «الصحيحين» بل ثابت بالقرآن .

(٢) يشير إلى ما رواه أحمد من طريق جابر بن عبد الله : أن عمر بن الخطاب أتى إلى النبي ﷺ بكتاب أصابه بعض أهل الكتاب فقرأه على النبي ﷺ ؛ فغضب وقال : «أمتهرون فيها يا ابن الخطاب ؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية لا تسألوهم عن شيء فخبروكم به أو بباطل فصدقوا به ، والذي نفسي بيده لو أن موسى كانا حيَا ما وسعه إلا أن يتبعني». انظر طرق الحديث واختلاف متنه في كتاب «العلم» ، وفي باب وجوب اتباعه عليه السلام على من أدركه في «مجمع الزوائد» .

يُكَلِّبُ بعثتَهُ عَلَى مَا كَانَ قَوْمَهُ عَلَيْهِ ، بَلْ كَانَ مُتَجَنِّبًا لِأَصْنَامِهِمْ ، مَعْرُضًا عَنْ أَزْلَامِهِمْ ، وَلَا يَأْكُلُ مِنْ ذَبَابِهِمْ عَلَى النَّصْبِ^(١) هَذَا هُوَ مَذَهَبُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَائِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ .

وَمِنْ الْأَصْوَلِيِّينَ مَنْ قَالَ بِالْوَقْفِ ، وَهُوَ بَعِيدٌ .

* النوع الثاني : مذهب الصحابي ، وفيه مسألتان :

* المسألة الأولى :

اتَّفَقَ الْكُلُّ عَلَى أَنَّ مَذَهَبَ الصَّحَابِيِّ فِي مَسَائلِ الْاجْتِهادِ لَا يَكُونُ حَجَةً عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ الْمُجَتَهِدِينَ ؛ إِمَامًاً كَانَ أَوْ حَاكِمًاً أَوْ مُفْتِيًّا .

وَخَلَقُوا فِي كُونِهِ حَجَةً عَلَى التَّابِعِينَ وَمِنْ بَعْدِهِمْ مِنَ الْمُجَتَهِدِينَ :
فَذَهَبَتِ الْأَشْاعِرَةُ وَالْمُعْتَزِلَةُ وَالشَّافِعِيُّ فِي أَحَدِ قَوْلِيهِ وَأَحْمَدِ بْنِ حَنْبَلِ فِي إِحْدَى الرَّوَايَتَيْنِ عَنْهُ وَالْكَرْنَخِيُّ إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِحَجَةٍ .

وَذَهَبَ مَالِكُ بْنُ أَنْسٍ وَالرَّازِيُّ وَالْبَرْذُعِيُّ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةِ وَالشَّافِعِيُّ فِي قَوْلِهِ وَأَحْمَدِ بْنِ حَنْبَلِ فِي رَوَايَةِ لَهُ إِلَى أَنَّهُ حَجَةٌ مُقْدَمةٌ عَلَى الْقِيَاسِ .

وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهُ إِنْ خَالَفَ الْقِيَاسَ ؛ فَهُوَ حَجَةٌ وَلَا ؛ فَلَا .

وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ الْحَجَةَ فِي قَوْلِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرٍ دُونَ غَيْرِهِمَا .

وَالْمُخْتَارُ ؛ أَنَّهُ لَيْسَ بِحَجَةٍ مُطْلَقًا . وَقَدْ احْتَجَ النَّافُونَ بِحَجْجٍ ضَعِيفَةٍ لَا بُدُّ مِنْ ذِكْرِهَا وَالإِشَارَةِ إِلَى وَجْهِ ضَعْفِهَا قَبْلَ ذِكْرِ مَا هُوَ الْمُخْتَارُ فِي ذَلِكَ .

الْحَجَةُ الْأُولَى ؛ قَوْلُهُ تَعَالَى : «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرِدُوهُ إِلَى اللَّهِ

(١) المناسب أن يذكر ذلك في المسألة الأولى ؛ فإنه تتمة لبيان حاله قبلبعثة .

والرسول ﷺ ؛ أوجب الرد عند الاختلاف إلى الله والرسول ؛ فالرد إلى مذهب الصحابي لا يكون تركاً للواجب ؛ وهو ممتنع .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن قوله تعالى : « فردوه إلى الله والرسول ﷺ » يدل على الوجوب على ما سبق تقريره^(١) ؛ فالرد إلى مذهب الصحابي لا يكون تركاً للواجب ، وإن سلمنا أنه للوجوب ولكن عند إمكان الرد وهو أن يكون حكم المختلف فيه مبيناً في الكتاب أو السنة ، وأما بتقدير أن لا يكون مبيناً فيها ؛ فلا . ونحن إنما نقول باتباع مذهب الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقع من الكتاب والسنة .

الحججة الثانية : قالوا : أجمعوا الصحابة على جواز مخالففة كل واحد من أحد الصحابة المجتهدين لآخر ، ولو كان مذهب الصحابي حجة لما كان كذلك ؛ وكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر وهو محال .

ولقائل أن يقول : الخلاف إنما هو في مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهدة التابعين ومن بعدهم لا مجتهد الصحابة^(٢) ؛ فلم يكن الإجماع دليلاً على محل النزاع .

الحججة الثالثة : أن الصحابي من أهل الاجتهاد ، والخطأ ممكن عليه ؛ فلا يجب على التابع المجتهد العمل بمذهبه كالصحابيين والتابعين .

(١) ما سبق تقريره إنما هو في الأمر المجرد من القرائن ؛ أما هنا فقد اقتربن الأمر في الآية بما يعين حمله على الوجوب وهو قوله تعالى : « إِنْ كُنْتُمْ تَوْمَنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ » ، وما ذكره بعد من تقدير لا يكون الحكم مبيناً في النصوص يرده قوله تعالى : « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ » ، وقوله : « وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمْ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ » ، ونحوهما من أدلة كمال الشريعة وشموليها .

(٢) لا فرق بين الصحابي والتابع في هذه المسألة ؛ فإن التفاوت بينهما في العلم والتقوى لا يوجب أن يكون قول الأعلم الأتقى حجة على من دونه ؛ لما سيأتي .

ولقائل أن يقول : لا يلزم من امتناع وجوب العمل بذهب الصحابي على صحابي مثله ، وامتناع وجوب العمل بذهب التابعي على تابعي مثله ؛ امتناع وجوب عمل التابعي بذهب الصحابي مع تفاوتهما على ما قال ^{الله} : «خير القرن الذي أنا فيه»^(١) ؛ وقال ^{الله} : «أصحابي كالنجوم ؛ بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٢) ، ولم يرد مثل ذلك في حق غيرهم .

الحججة الرابعة : أن الصحابة قد اختلفوا في مسائل وذهب كل واحد إلى خلاف مذهب الآخر ؛ كما في مسائل الجد مع الأخوة ، قوله : «أنت على حرام» كما سبق تعريفه ؛ فلو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من التابعين ؛ ل كانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة ، ولم يكن اتباع التابعى للبعض أولى من البعض .

ولقائل أن يقول : اختلاف مذاهب الصحابة لا يخرجها عن كونها حججاً في أنفسها ؛ كأخبار الأحاديث النصوص الظاهرة ويكون العمل بالواحد منها متوقفاً على الترجيح ، ومع عدم الوقوف على الترجيح ؛ فالواجب الوقف ، أو التخيير ؛ كما عرف فيما تقدم^(٣) .

(١) رواه أحمد ومسلم والترمذى وغيرهم بالفاظ مختلفة من طرق أقربها إلى ما ذكره المؤلف ما رواه مسلم في «صححه» من طريق عائشة ؛ بلحظ : «خير الناس القرن الذي أنا فيه» ، ولكن ليس في الحديث مستند للاعتراض على حجة النفاة لما تقدم من أن التفاوت بين الصحابة ومن بعدهم في العلم والتقوى لا يوجب أن يكون قولهم حجة على من دونهم من المجتهدين بعدهم .

(٢) رواه عبد بن حميد في «مسنده» من طريق حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر ، وحمزة ضعيف ، ورواه الدارقطني في «غرائب مالك» ، وفي سنته جميل بن زيد وهو غير معروف ورواه المزار ، وفي سنته عبد الرحمن بن زيد العمى ، وهو كذاب . وروي من طرق أخرى لم يصح منها شيء . وقال فيه ابن حزم : هذا خبر موضوع باطل ، انظر تفصيل الكلام عليه في باب القضاء من «التلخيص الحبير» .

(٣) الاعتراض غير وارد ، فإن قياس اختلاف أقوال الصحابة على اختلاف أخبار الأحاديث وظواهر النصوص قياس مع الفارق ، إذ أخبار الأحاديث وظواهر النصوص جاءت عن المعموم فهي تشريع مقطوع بأنه =

الحججة الخامسة : أن قول الصحابي عن اجتهاد ما عليه الخطأ ؛ فلا يقدم على القياس ؛ كالتابعي .

وللائل أن يقول : اجتهاد الصحابي وإن جاز عليه الخطأ ؛ فلا يمنع ذلك من تقديمه على القياس ؛ كخبر الواحد ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس امتناع ذلك في مذهب الصحابي ؛ لما بيناه من الفرق بينهما^(١) .

الحججة السادسة : أن التابعي المجتهد متمكن من تحصيل الحكم بطريقه ؛ فلا يجوز له التقليد فيه ؛ كالأصول .

وللائل أن يقول : اتباع مذهب الصحابي إنما يكون تقليداً له أن لولم يكن قوله حجة متبعة وهو مجال النزاع وخرج عليه الأصول ؛ فإن القطع واليقين يعتبر فيها ومذهب الغير من أهل الاجتهاد فيها ليس بحجة قاطعة ؛ فكان اتباعه في مذهبة تقليداً من غير دليل وذلك لا يجوز^(٢) .

والمعتمد في ذلك الاحتجاج بقوله تعالى : «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ» ،

صواب في نفسه لا يخرجه الاحتمال في نظر المجتهد عن ذلك ، بخلاف أقوال الصحابة ؛ فإنها ليست عن المقصوم ؛ فاختلاف التضاد بينها يوجب أن يكون منها الخطأ والصواب في الحقيقة والواقع .

(١) يعني في مناقشة الحججة الثالثة ، وقد تقدم تعليقاً : أن الفرق في العلم والفضل لا يوجب أن يكون قول الأعلم الأتقى حجة على من دونه من المجتهدين ، وقياس قول الصحابي على خبر الواحد قياس مع الفارق ؛ لأن خبر المقصوم حق في نفسه واحتمال الخطأ إنما هو في طريقه ، أما قول الصحابي فالاحتمال الخطأ فيه نفسه وفي طريقه ، ثم ما ذكره من الفرق موجود فيما بعد الصحابة ويلزم من طرده فيهم ما اتفق الطرفان على رده ؛ فوجب أن يكون ذلك الفرق غير معتبر في مسألتنا . انظر مناقشته للمعارضة الثالثة آخر المسألة ، وقارن بينها وبين مناقشته هنا للحججة الثالثة والخامسة من حجج نفاة الاستدلال بقول الصحابي .

(٢) التفريق بين الأصول والفروع فيما ذكر غير مسلم ؛ فإن العبد مكلف بما بلغه من أحكام الشريعة أصولها وفروعها من طريق قطعي أو ظني . انظر : (ص ٢٠٣ - ٢٢٨ / ج ١٩) من «مجموع الفتاوى» .

أوجب الاعتبار^(١) وأراد به القياس؛ كما سبق تقريره في إثبات كون القياس حجة؛ وذلك ينافي وجوب اتباع مذهب الصحابي وتقديمه على القياس..

فإن قيل: لا نسلم دلالة ذلك على وجوب اتباع القياس، وقد سبق تقريره من وجوه؛ سلمنا دلالته على ذلك، لكنه معارض من جهة الكتاب والسنة، والإجماع والمعقول.

أما الكتاب؛ فقوله تعالى: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف»، وهو خطاب مع الصحابة بأن ما يأمرون به معروف؛ والأمر بالمعروف واجب القبول.

وأما السنة؛ فقوله العظيم: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٢)، وقوله العظيم: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»^(٣)، ولا يمكن حمل ذلك على مخاطبة العامة والمتلذدين لهم؛ لما فيه من تخصيص العموم من غير دليل، ولما فيه من إبطال فائدة تخصيص الصحابة بذلك من جهة وقوع الاتفاق على جواز تقليد العامة لغير الصحابة من المجتهدين؛ فلم يبق إلا أن يكون المراد به وجوب اتباع مذاهبهم.

وأما الإجماع؛ فهو أن عبد الرحمن بن عوف ولـى علياً عَلَيْهِمُ الْكَلَافَةُ الخلافة بشرط الاقتداء بالشيوخين؛ فأبى، وولى عثمان؛ فقبل، ولم ينكر عليه منكر؛

(١) يرد على هذا التدليل ما أورده على الاستدلال بقوله تعالى: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول...» الآية، بل آية وجوب الرد عند التنازع أقوى في الدلالة على المطلوب مما اعتمدته دليلاً.

(٢) ورد في الجزء الأول وانظر: (ص ١٨٤ / ج ٤).

(٣) رواه أحمد والترمذى وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث عبد الملك بن عمير عن مولى لريعي بن حراش عن ربيعى عن حذيفة، وقد اختلف في صحته، انظر الكلام عليه في «تلخيص الحبير».

فصار إجماعاً^(١).

وأما المعمول فمن وجوه :

الأول : أن الصحابي إذا قال قوله يخالف القياس : فلما أن لا يكون له فيما قال مستند ، أو يكون .

لا جائز أن يقال بالأول ؛ وإن كان قائلاً في الشريعة بحكم لا دليل عليه ، وهو محرم ، وحال الصحابي العدل ينافي ذلك .

وإن كان الثاني ؛ فلا مستند وراء القياس سوى النقل ؛ فكان حجة متبعة .

الثاني : أن قول الصحابي إذا انتشر ولم ينكر عليه منكر كان حجة ؛ فكان

(١) جزء من أثر طويل أخرجه الذهلي في «الزهريات» وابن عساكر في ترجمة عثمان من طريقه ، ثم من رواية عمران بن عبد العزيز ، عن محمد بن عبد العزيز بن عمر الزهري ، عن عبد الرحمن بن المسور ابن مخرمة ، عن أبيه ؛ فذكر القصة وفيها . . . فقال عبد الرحمن بن عوف : هل أنت يا علي مباعي إن وليتك هذا الأمر على سنة الله وسنة رسوله وسنة الماضين قبلني ؟ قال : لا ، ولكن على طاقتني ، وأعادها ثلاثة ؛ فقال عثمان : يا أبو محمد ! أنا أبأيك على ذلك ، قالها ثلاثة . . . إلخ الأثر . وفي ذلك موانعات : الأولى : أن الأثر لم يصح من هذا الطريق ؛ لأن فيه عمران ، عن أخيه محمد وكلاهما منكر الحديث .

الثانية : أن الأمدي تصرف في الأثر بما غير معناه ؛ فقال : وليتك مع أنه لم يوله وإنما أخذ عليه عهداً : إن ولاه أن يكون على سنة الله . . . إلخ .

الثالثة : أنه ليس في الروايات الصحيحة إباء من علي ولا عثمان عما عرض عليهمما بل ظاهر الروايات رضا كل منهما بما عرض عليه مطلقاً .

الرابعة : أن البيعة إنما تمت ببيعة عبد الرحمن لعثمان في مجمع من الناس ، وليس عثمان هو الذي عرض نفسه وقال : أنا أبأيك يا أبو محمد .

انظر القصة في شرح «فتح الباري» لأحاديث «باب كيف يبایع الإمام الناس» ، وترجمة عمران وأخيه محمد في «الميزان» للذهبي .

حججة مع عدم الانتشار؛ كقول النبي ﷺ .

الثالث: أن مذهب الصحابي: إما أن يكون عن نقل أو اجتهاد؛ فإن كان الأول؛ كان حجة، وإن كان الثاني؛ فاجتهاد الصحابي مرجع على اجتهاد التابعى ومن بعده لترجيحه بمشاهدة التبزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبي ﷺ ، ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره؛ فكان حال التابعى إليه؛ كحال العامي بالنسبة إلى المجتهد التابعى؛ فوجب إتباعه له.

والجواب عن منع دلالة الآية: ما ذكرناه.

وعن القوادح: ما سبق.

وعن المعارضة بالكتاب أنه لا دلالة فيه لما سبق في إثبات الإجماع، وإن كان دالاً؛ فهو خطاب مع جملة الصحابة، ولا يلزم من كون ما أجمعوا عليه حجة أن يكون قول الواحد والاثنين حجة.

وعن السنة؛ أنه لا دلالة فيها أيضاً لما سبق في الإجماع؛ ولأن الخبر الأول وإن كان عاماً في أشخاص الصحابة؛ فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدي فيه، وعند ذلك؛ فقد أمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي ﷺ وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه، وبه يظهر فساد التمسك بالخبر الثاني.

وعن الإجماع، أنه إنما ينكر أحد من الصحابة على عبد الرحمن وعثمان ذلك؛ لأنهم حملوا لفظ الاقتداء على المتابعة في السيرة والسياسة دون المتابعة في المذهب؛ بدليل الإجماع على أن مذهب الصحابي ليس حجة على غيره من الصحابي المجتهدين.

كيف وأنه لو كان المراد بشرط الاقتداء بهما المتابعة في مذهبهما؛ فالسائل

بأن مذهب الصحابي حجة قائل بوجوب اتباعه ، والسائل : أنه ليس حجة قائل بتحريم اتباعه على غيره من المجتهدين ، ويلزم من ذلك الخطأ بسكت الصحابة عن الإنكار : إما على حيث امتنع من الاقتداء إن كان ذلك واجباً ، وإما عثمان وعبدالرحمن بن عوف ، إن كان الاقتداء بالشيوخين محرماً ، وذلك متنع .

وعن المعارضة الأولى ؛ من المعمول أنها منقضية بمذهب التابعي ؛ فإن ما ذكروه بعينه ثابت فيه ؛ وليس بحجة بالاتفاق .

وعن الثانية ؛ أنه لا يخلو : إما أن يقول بأن قول الصحابي إذا انتشر ولم ينكر عليه منكر ، أيكون^(١) ذلك إجماعاً ، أم لا يكون إجماعاً ؟ فإن كان الأول ؛ فالحجة في الإجماع لا في مذهب الصحابي وذلك غير متحقق فيما إذا لم ينتشر ، وإن كان الثاني ؛ فلا حجة فيه مطلقاً كيف وأن ما ذكروه منقضى بمذهب التابعي ؛ فإنه إذا انتشر في عصره ولم يوجد له نكير كان حجة ، ولا يكون حجة بتقدير عدم انتشاره إجماعاً .

وعن الثالثة ؛ لأنسلم أن مستنده النقل ؛ لأنه لو كان معه نقل لأبداه ورواه ؛ لأنه من العلوم النافعة ، وقد قال العطيد : «من كتم علمًا نافعاً ألمه الله بلجام من نار» ، وذلك خلاف الظاهر من حال الصحابي ؛ فلم يبق إلا أن يكون عن رأي واجتهاد ؛ وعند ذلك ؛ فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين بعده ؛ لجواز أن يكون دون غيره في الاجتهاد ، وإن كان متميزاً بما ذكروه من الصحبة ولوازمها^(٢) ؛ ولهذا قال العطيد : «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه

(١) «أيكون» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة وفي المخطوطة : «أنه يكون» ، ولعل المناسب «يكون» ، والجملة خبر : أن قول الصحابة .

(٢) انظر ما تقدم تعليقاً (١٨٥ / ج ٤) .

ثم هو منتفض بمذهب التابعي ؛ فإنه ليس بحججة على من بعده من تابعي التابعين ، وإن كانت نسبته إلى تابعي التابعين كنسبة الصحابي إليه .

* المسألة الثانية :

إذا ثبت أن مذهب الصحابي ليس بحججة واجبة الاتباع ، فهل يجوز لغيره تقليده ؟

أما العامي ؛ فيجوز له ذلك من غير خلاف ، وأما المجتهد من التابعين ومن بعدهم فيجوز له تقليده إن جوزنا تقليد العالم للعالم ، وإن لم يجوز ذلك ؛ فقد اختلف قول الشافعى في جواز تقليد العالم من التابعين للعالم من الصحابة ؛ فمنع من ذلك في الجديد وجوازه في القديم ، غير أنه اشترط انتشار مذهبه تارة ، ولم يشرطه تارة .

والختار امتناع ذلك مطلقاً لما سيأتي في قاعدة الاجتهاد إن شاء الله تعالى .^(٢)

* النوع الثالث : الاستحسان :

وقد اختلف فيه ؛ فقال به أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل ، وأنكره

(١) جزء من حديث رواه أبو داود والترمذى من طريق زيد بن ثابت بلفظ : «نصر الله أمراً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه ؛ فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بفقهه» ، وهو عند أحمد والترمذى من طريق ابن مسعود بهذا المعنى .

(٢) سيذكر في المسألة التاسعة من مسائل الاجتهاد تسعة أقوال في تقليد المجتهد لمجتهد مع تحرير محل النزاع وما ذكره هنا بعض ما سيجيء هناك ، انظر : (ص ٢٦١ / ج ١٩) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

الباقيون حتى نقل عن الشافعي أنه قال : من استحسن ؛ فقد شرع .

ولابد قبل النظر في الحجاج من تلخيص محل النزاع ؛ ليكون التوارد
بالنفي والإثبات على محرز واحد ؛ فنقول :

الخلاف ليس في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازاً وامتناعاً لوروده في
الكتاب والسنة واطلاق أهل اللغة .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿الذين يسمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ ،
وقوله تعالى : ﴿وأمر قومك يأخذون بأحسنتها﴾ .

وأما السنة ؛ فقوله العطيد : «ما رأى المسلمون فهو عند الله حسن»^(١) .

وأما الإطلاق ؛ فما نقل عن الأئمة من استحسان دخول الحمام من غير
تقدير عوض للماء المستعمل ولا تقدير مدة السكون فيها وتقدير أجرته ؛
واستحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماء وعوضه ؛ وقد
نقل عن الشافعي ؛ أنه قال : أستحسن في المتعة أن يكون ثلاثة درهماً ،
وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام ، واستحسن ترك شيء
للمكاتب من نجوم الكتابة ، وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل
اليمني ؛ فقطعت : القياس أن تقطع يمناه ؛ والاستحسان أن لا تقطع .

فلم يبق الخلاف الا في معنى الاستحقاق وحقيقةه ، ولا شك أن
الاستحسان قد يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهوه من الصور والمعاني ، وإن

(١) جزء من حديث رواه أحمد عن ابن مسعود بلفظ : «إن الله نظر في قلوب عباده فاختار
محمدًا ﷺ ؛ فبعثه برسالته ؛ ثم نظر في قلوب العباد فاختار له أصحاباً فجعلهم أنصار دينه وزراء نبيه ؛
فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رأى المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح» .

قال العجلوني في «كشف الخفا» : وهو موقف حسن ؛ ثم نقل الحافظ ابن عبد البر أنه روى مرفوعاً
عن أنس بإسناد ساقط ، والأصح وفقه على ابن مسعود .

كان مستقبلاً عند غيره ، وهو في اللغة استفعال من الحسن ، وليس ذلك هو محز الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهوته وهوه ؛ من غير دليل شرعي ، وأنه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي ، وإنما محز الخلاف فيما وراء ذلك .

وقد اختلف أصحاب أبي حنيفة في تعريفه بحده ؛ فمنهم من قال : إنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه ، والوجه في الكلام عليه أنه تردد فيه بين أن يكون دليلاً محققاً ووهماً فاسداً ؛ فلا خلاف في امتناع التمسك به وإن تحقق أنه دليل من الأدلة الشرعية ؛ فلا نزاع في جواز التمسك به أيضاً ، وإن كان ذلك في غاية البعد ؛ وإنما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون حالة إمكان التعبير عنه ، ولا حاصل للنزاع اللفظي .

ومنهم من قال : إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه ويخرج منه الاستحسان عندهم بالعدل عن موجب القياس إلى النص من الكتاب أو السنة أو العادة .

أما الكتاب ؛ فكما في قول القائل : مالي صدقة ؟ فإن القياس لزوم التصدق بكل مال له ؛ وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة كما في قوله تعالى : «خذ من أموالهم صدقة» ؛ ولم يرد به سوى مال الزكاة .

وأما السنة ؛ فكاستحسانهم أن لا قضاء ، من أكل ناسيأً في نهار رمضان والعدل عن حكم القياس إلى قوله الله أطعكم لمن أكل ناسيأً : «الله أطعكم وسقاك» .

وأما العادة ؛ فكالعدل عن موجب الإجرارات في تقدير الماء المستعمل في

الحمام وتقدير السكنى فيها ومقدار الأجرة ، كما ذكرناه فيما تقدم للعادة في ترك المضايقة في ذلك .

ومنهم من قال : إنه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه .
وحاصله يرجع إلى تخصيص العلة ، وقد عرف ما فيه^(١) .

وقال الكرخي : الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى ، ويدخل فيه العدول عن حكم العموم إلى مقابله للدليل المخصوص ، والعدل عن حكم الدليل المنسوخ إلى مقابله للدليل الناسخ ، وليس باستحسان عندهم .

وقال أبو الحسين البصري : هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه ، وهو حكم الطارئ على الأول .

وقصد بقوله : «غير شامل شمول الألفاظ» في الاحتراز عن العدول عن العموم إلى القياس ؛ لكونه لفظاً شاملأً .

وبقوله : «وهو في الحكم الطارئ» الاحتراز عن قولهم : تركنا الاستحسان بالقياس ؛ فإنه ليس استحساناً من حيث أن القياس الذي ترك له الاستحسان ليس في حكم الطارئ بل هو الأصل ؛ وذلك كما لو قرأ آية سجدة في آخر سورة ؛ فالاستحسان أن يسجد لها ولا يجتزيء بالركوع ومقتضى القياس أن يجتزيء بالركوع ؛ فإنهم قالوا بالعدل هاهنا عن الاستحسان إلى القياس .

وهذا الحد وإن كان أقرب مما تقدم لكونه جاماً مانعاً ؛ غير أن حاصله يرجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل طارئ عليه أقوى منه ، من نص أو إجماع أو غيره ؛ ولا نزاع في صحة

(١) تقدم ذلك في المسألة الثامنة من مسائل القسم الثاني في شروط علة الأصل .

الاحتجاج به وإن نوزع في تلقيبه بالاستحسان؛ فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللغوية ولا حاصل له، وإنما النزاع في إطلاقاتهم الاستحسان على العدول عن حكم الدليل إلى العادة، وهو أن يقال: إن أردتم بالعادة ما اتفق عليه الأمة من أهل الخل والعقد؛ فهو حق.

وحاصله راجع إلى الاستدلال بالإجماع، وإن أريد به عادة من لا يحتاج بعادته؛ كالعادات المستحدثة للعامة فيما بينهم؛ فذلك ما يمتنع ترك الدليل الشرعي به.

وإذا تحقق المطلوب في هذه المسألة؛ فلابد من الاشارة إلى شبه تمسك بها القائلون بالاستحسان في بيان كون المفهوم منه حجة مع قطع النظر عن تفصيل القول فيه، والإشارة إلى جهة ضعفها، وقد تمسكوا في ذلك بالكتاب والسنة وإجماع الأمة.

أما الكتاب؛ فقوله تعالى: «الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه».

وقوله تعالى: «واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم».

ووجه الاحتجاج بالأية الأولى؛ ورودها في معرض الثناء والمدح لمطبع أحسن القول؛ وبالآية الثانية من جهة أنه أمر باتباع أحسن ما أنزل، ولو لا أنه حجة لما كان كذلك.

وأما السنة؛ فقوله عليه السلام: «ما رأى المسلمون حسناً فهو من عند الله حسن»^(١)؛ ولو لا أنه حجة لما كان عند الله حسناً.

وأما إجماع الأمة بما ذكر من استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير لزمان السكون وتقدير الماء والأجرة.

(١) تقدم الكلام عليه تعليقاً (ص ١٩١ ج ٤).

والجواب عن الآية الأولى ؛ أنه لا دلالة له فيها على وجوب اتباع أحسن القول ، وهو محل النزاع .

وعن الآية الثانية ؛ أنه لا دلالة أيضاً فيها على أن ما صاروا إليه دليل منزل فضلاً عن كونه أحسن ما أنزل .

وعن الخبر كذلك أيضاً ؛ فإن قوله : «ما رأه المسلمون حسناً فهو من عند الله حسن» ، إشارة إلى إجماع المسلمين ، والإجماع حجة ولا يكون إلا عن دليل ، وليس فيه دلالة على أن ما رأه أحد المسلمين حسناً أنه حسن عند الله ؛ ولا كان ما رأه أحد العوام من المسلمين حسناً أن يكون حسناً عند الله ، وهو متنع .

وعن الإجماع على استحسان ما ذكروه ، لا نسلم أن استحسانهم لذلك هو الدليل على صحته بالدليل ما دل على استحسانهم له ؛ وهو جريان ذلك في زمن النبي عليه الصلاة والسلام ، مع علمه به وتقريره لهم عليه أو غير ذلك .

* النوع الرابع : المصالح المرسلة^(١) :

وقد بينا في القياس حقيقة المصلحة ، وأقسامها في ذاتها وانقسامها باعتبار شهادة الشارع لها إلى معتبرة وملغاة ، وإلى ما لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا إلغاء ، وبيننا ما يتعلق بالقسمين الأولين ولم يبق غير القسم الثالث ، وهو المعبر عنه بالمناسب المرسل ، وهذا أوان النظر فيه .

وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به ، وهو الحق ، إلا ما نقل عن مالك أنه يقول به ومع إنكار أصحابه لذلك عنه ، ولعل النقل إن صح عنه ؛ فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة بل فيما

(١) انظر كتاب «المقاديد» من كتاب «الموافقات» للشاطبي ، وبحث المصالح المرسلة في كتاب «الاعتراض» للشاطبي .

كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً، لا فيما كان من المصالح غير ضروري ولا كلي ولا وقوعه قطعي .

وذلك ؛ كما لو^(١) ترس الكفار بجماعة من المسلمين ؛ بحيث لو كفينا عنهم لغلب الكفار على دار الإسلام واستأصلوا شأفة المسلمين ، ولو رميتأنا الترس وقتلناهم ؛ اندفعـت المفسدة عن كافة المسلمين قطعاً ؛ غير أنه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له ؛ فهذا القتل وإن كان مناسباً في هذه الصورة ، والمصلحة ضرورية كلية قطعية ؛ غير أنه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا إلغاؤها في صورة .

إذا عرف ذلك ؛ فالمصالح على ما بينا منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها ، وإلى ما عهد منه الغاؤها ، وهذا القسم متعدد بين ذينك القسمين ، وليس إلحاـقه بأحدهما أولى من الآخر ؛ فامتناع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار ، يعرف أنه من قبيل المعتبر دون الملغى .

فإن قيل : ما ذكرتموه فرع تصور وجود المناسب المرسل وهو غير متتصور .

وذلك ؛ لأنـا أجمعـنا على أنـ ثم مصالح معتبرـة في نظرـ الشارعـ في بعضـ الأحكـامـ ، وأـيـ وصفـ قـدرـ منـ الأـوصـافـ المـصلـحـيـةـ ؛ فـهـوـ مـنـ جـنـسـ مـاـ اـعـتـبـرـ وـكـانـ مـنـ قـبـيلـ الـلـائـمـ الـذـيـ أـثـرـ جـنـسـ الـحـكـمـ ؛ وـقـدـ قـلـتـ بـهـ .

قلـناـ : وـكـماـ أـنـهـ مـنـ جـنـسـ الـمـصالـحـ الـمـعـتـبـرـةـ ؛ فـهـوـ مـنـ جـنـسـ الـمـصالـحـ الـلـغـاـةـ ؛ فـإـنـ كـانـ يـلـزـمـ مـنـ كـوـنـهـ مـنـ جـنـسـ مـاـ اـعـتـبـرـ مـصـالـحـ أـنـ يـكـونـ مـعـتـبـرـاـ ؛ فـيـلـزـمـ أـنـ يـكـونـ مـلـغـيـ ضـرـورـةـ كـوـنـهـ مـنـ جـنـسـ الـمـصالـحـ الـلـغـاـةـ ؛ وـذـلـكـ يـؤـديـ إـلـىـ أـنـ يـكـونـ الـوـصـفـ الـوـاحـدـ مـعـتـبـرـاـ مـلـغـيـ بـالـنـظـرـ إـلـىـ حـكـمـ وـاحـدـ ، وـهـوـ مـحـالـ .

إـذـاـ كـانـ كـذـلـكـ ؛ فـلـاـ بـدـ مـنـ بـيـانـ كـوـنـهـ مـعـتـبـرـاـ بـالـجـنـسـ الـقـرـيبـ مـنـهـ ؛ لـنـأـمـ إـلـغـاءـ وـالـكـلـامـ فـيـماـ إـذـاـ لـمـ يـكـنـ كـذـلـكـ .

(١) مـثالـ لـمـاـ اـسـتـوـفـيـ الشـرـوـطـ الـثـلـاثـةـ .

القاعدة

الثالثة

في المجتهدين وأحوال
المفتين والمستفتين
وتشمل على بابين

الباب الأول في المجتهدين

ويشتمل على مقدمة ومسائل :

أما المقدمة ؛ ففي تعريف معنى الاجتهد ، والمجتهد فيه .

أما «الاجتهد» ؛ فهو في اللغة : عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ؛ ولهذا يقال : اجتهد فلان في حمل حجر الزيارة ، ولا يقال : اجتهد في حمل خردلة .

وأما في اصطلاح الأصوليين ؛ فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه .

قولنا : «استفراغ الوسع» ؛ كالجنس للمعنى اللغوي والأصولي وما وراءه خواص مميزة للاجتهد بالمعنى الأصولي .

وقولنا : «في طلب الظن» ، احتراز عن الأحكام القطعية .

وقولنا : بشيء من الأحكام الشرعية ؛ ليخرج عنه الاجتهد في المقولات والمحسات وغيرها .

وقولنا : «بحيث يحس العجز عن المزيد فيه» ، ليخرج عنه اجتهاد المencer في اجتهاده مع إمكان الزيادة عليه ؛ فإنه لا يعد في اصطلاح الأصوليين اجتهاداً معتبراً .

وأما «المجتهد» ؛ فكل من اتصف بصفة الاجتهاد ، وله شرطان^(١) :

الشرط الأول : أن يعلم وجود الرب تعالى ، وما يجب له من الصفات ، ويستحقه من الكمالات ، وأنه واجب الوجود لذاته ، حي ، عالم ، قادر ، مريد ، متكلم ؛ حتى يتصور منه التكليف ، وأن يكون مصدقاً بالرسول ، وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرات ؛ ليكون فيما يسنه إليه من الأقوال والأحكام محققاً .

ولا يشترط أن يكون عارفاً بدقة علم الكلام متبراً فيه ؛ كالمشاهير من المتكلمين بل أن يكون عارفاً بما يتوقف عليه الإيمان مما ذكرناه .

ولا يشترط أن يكون مستند علمه في ذلك الدليل المفصل ؛ بحيث يكون قادراً على تقريره وتحريره ودفع الشبه عنه ؛ كالجاري من عادة الفحول من أهل الأصول ، بل أن يكون عالماً بأدلة هذه الأمور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل .

الشرط الثاني : أن يكون عارفاً بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالاتها على مدلولاتها واختلاف مراتبها والشروط المعتبرة فيها على ما بيناه ، وأن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها وكيفية استثمار الأحكام منها ، قادراً على تحريرها وتقريرها والانفصال عن الاعتراضات

(١) هذا بيان للمجتهد المطلق ولشروطه ، أما مجتهد المذهب ويقال له : المجتهد المقيد ؛ فهو الدليل الذي يستتبع الأحكام من أدلةها بناء على قواعد إمام مذهبه ، ويستخرج الوجوه من الروايات المنصوصة عن إمامه .

الواردة عليها .

ولاغا يتم ذلك ؛ بأن يكون عارفاً بالرواة ، وطرق الجرح والتعديل ، وال الصحيح والسيقim ، لا كأحمد بن حنبل ويحيى بن معين : وأن يكون عارفاً بأسباب النزول ، والناسخ ، والمنسوخ في النصوص الإحكمامية عالماً باللغة والنحو . ولا يشترط أن يكون في اللغة ؛ كالأصمعي ، وفي النحو ؛ كسيبوه والخليل ، بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في الخطابات ؛ بحيث يميز بين دلالات الألفاظ من المطابقة والتضمن والالتزام^(١) ، والمفرد والمركب ، والكلي والجزئي ، والحقيقة والمجاز ، والتواطئ والاشراك ، والترادف والتبابين ، والنص والظاهر ، والعام والخاص ، والمطلق والمقييد ، والمنطق والمفهوم ، والاقتضاء ، والإشارة ، والتنبيه ، والإيماء ، ونحو ذلك مما فصلناه ويتوقف عليه استثمار الحكم من دليله .

وذلك كله أيضاً إنما يشترط في حق المجتهد المطلق المتصدّي للحكم والفتوى في جميع مسائل الفقه .

وأما الاجتهاد في حكم بعض المسائل ؛ فيكفي فيه أن يكون عارفاً بما يتعلّق بتلك المسألة ، وما لا بد منه فيها ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلّق له بها مما يتعلّق بباقي المسائل الفقهية ؛ كما أن المجتهد المطلق قد يكون مجتهدًا في المسائل المتکثرة بالغاً رتبة الاجتهاد فيها ، وإن كان جاهلاً ببعض المسائل الخارجية عنها ؛ فإنه ليس من شرط المفتى أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها ؛ فإن ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر .

(١) المطابقة هنا : دلالة اللفظ على كل معناه الذي وضع له ؛ كدلالة بيت الشعر على شطريه ، ولتضمن دلالة اللفظ على بعض معناه ؛ كدلالة بيت الشعر على أحد شطريه ودلالة الأصبع على أثمه منه ، الالتزام دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه ، ولكنه تابع كدلالة الغراب على شدة الحذر .

ولهذا ؛ نقل عن مالك أنه سُئل عن أربعين مسألة ؛ فقال في ست وثلاثين منها : «لا أدري» .

وأما ما فيه الاجتهاد ؛ فما كان من الأحكام الشرعية دليلاً ظنياً .
قولنا : «من الأحكام الشرعية» ؛ تمييز له عما كان من القضايا العقلية
واللغوية وغيرها .

قولنا : «دليلاً ظنياً» ؛ تمييز له عما كان دليلاً منها قطعياً كالعبادات
الخمس ونحوها ؛ فإنها ليست محلًا للإجتهاد فيها ؛ لأن المخطيء فيها يعد آثماً
والمسائل الإجتهادية ما لا يعد المخطيء باجتهاده آثماً^(١) .

هذا ما أردناه من بيان المقدمة ، وأما المسائل فاثنتي عشرة مسألة .

* المسألة الأولى :

اختلفوا في أن النبي ﷺ هل كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه؟
قال أحمد بن حنبل والقاضي أبو يوسف : أنه كان متعبداً به ، وقال أبو
علي الجبائي وابنه أبو هاشم : أنه لم يكن متعبداً به ، وجوز الشافعي في
«رسالته» ذلك من غير قطع ، وبه قال بعض أصحاب الشافعي ، والقاضي
عبدالجبار ، وأبو الحسين البصري .

ومن الناس من قال : أنه كان له الإجتهاد في أمور الحروب دون الأحكام
الشرعية ، والختار جواز ذلك عقلاً ، ووقوعه سمعاً^(٢) .

(١) انظر (ص ٢٠٤ - ٢٠٢ / ج ٢٠). من «مجموع الفتاوى».

(٢) من ترجم البخاري في «صححه» (باب ما كان النبي ﷺ يسأل ما لم ينزل عليه الوحي) ؛
فيقول : «لا أدري أولم يعجب حتى ينزل عليه الوحي ، ولم يقل برأي ولا قياس لقوله تعالى : «ما أراك
الله» ثم استدل على ترجمته بالنصوص ، وروى أبو داود في «سننه» حديثاً في قضاء القاضي إذا اخطأ
من طريق أم سلمة ، وفيه : «إني أقضى بينكم برأيي فيما لم ينزل عليّ فيه» ، وفي سنته أسمة بن زيد .

أما الجواز العقلي ؟ فلأننا لو فرضنا أن الله تعالى تعبده بذلك ، وقال له : « حكمي عليك أن تجتهد وتقيس » لم يلزم عنه لذاته محال عقلأً ، ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك ^(١) .

وأما الواقع السمعي ؛ فيدل عليه الكتاب والسنة والمعقول . أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » أمر بالاعتبار على العموم لأهل البصائر والنبي صلوات الله عليه أجلهم في ذلك ؛ فكان داخلاً في العموم ، وهو دليل التعبد بالاجتهاد والقياس على ما سبق تقريره في إثبات القياس على منكريه .

وأيضاً ؛ قوله تعالى : « إنما أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » وما أراه يعم الحكم بالنص ، والاستنباط من النصوص ^(٢) ؛ وأيضاً قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » ، والمشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي ؛ وأيضاً قوله تعالى بطريق العتاب للنبي صلوات الله عليه في أسارى بدر وقد أطلقهم : « ما كان النبي أن يكون له أسرى حتى يشخن في الأرض » ؛ فقال صلوات الله عليه : « لو نزل من السماء إلى الأرض عذاب لما نجا منه إلا عمر » ^(٣) ؛ لأنه كان قد أشار بقتلهم ، وذلك يدل على أن ذلك كان بالاجتهاد لا بالوحي .

وأيضاً ؛ قوله تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم » عاتبه على ذلك

(١) تقدم تعليقاً أن هذا من الاستدلال بالإمكان الذهني على الإمكان الخارجي وهو غير صحيح .

(٢) انظر استدلاله هنا بعموم (ما) على مطلوبه ، وما اختاره في صيغ العموم فيما تقدم .

(٣) قال ابن إسحاق : ولم يكن من المؤمنين أحد من حضر إلا أحب الغنائم إلا عمر بن الخطاب ؛ فإنه أشار على رسول الله ﷺ بقتل الأسرى وسعد بن معاذ ؛ قال : الإنخان في القتل أحب إلى من استبقاء الرجال ؛ فقال رسول الله ﷺ : « لو نزل عذاب من السماء ما نجا منه غير عمر بن الخطاب وسعد بن معاذ » . انظر : « مختصر السيرة » للشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ؛ و« تفسير ابن جرير الطبرى » لأبي العقاد على أخذ الفداء ، وتخریج ابن حجر لأحاديث « الكشاف » .

ونسبة إلى الخطأ، وذلك لا يكون فيما حكم فيه بالوحي؛ فلم يبقى سوى الاجتهاد، وليس ذلك خاصاً بالنبي العظيم بل كان غيره أيضاً من الأنبياء متبعاً بذلك.

ويدل عليه قوله تعالى: «وَادُودٌ وَسَلِيمَانٌ إِذْ يَحْكُمُانِ فِي الْحَرْثِ» الآية، وقوله: «فَفَهَمْنَاهَا سَلِيمَانٌ وَكَلَّا أَتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا» وما يذكر بالتفهيم إنما يكون بالاجتهاد، لا بطريق الوحي^(١).

وأما السنة؟ فما روى الشعبي أنه كان رسول الله ﷺ يقضي القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به؛ فيترك ما قضى به على حاله، ويستقبل ما نزل به القرآن، والحكم بغير القرآن لا يكون إلا بالاجتهاد^(٢). وأيضاً؛ ما روى عنه أنه قال في مكة: «لا يختلي خلاها، ولا يعتصد شجرها»؛ فقال العباس: «إلا إلاذخر»؛ فقال العظيم: «إلا إلاذخر»^(٣).

ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة، فكان الاستثناء بالاجتهاد، وأيضاً ما روى عنه العظيم أنه قال: «العلماء ورثة الأنبياء»^(٤)؛ وذلك

(١) للمخالف أن يمنع تخصيص التفهيم بما يكون عن اجتهاد لجواز أن يكون إلهاماً، والإلهام نوع من الوحي، وأقرب من ذلك أن تخصيص سليمان بالتفهيم قد يدل على خطأ داود في حكمه؛ فيتعين أن يكون ذلك منه عن اجتهاد.

(٢) «والحكم بغير القرآن لا يكون إلا باجتهاد» هذا غير مسلم؛ إذ الوحي منه ما هو قرآن يتلى، ومنه سنة نبوية، إلا أن يريد بغير القرآن ما كان منافقاً له.

(٣) جزء من حديث رواه أحمد والبخاري ومسلم من طريق أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم.

(٤) جزء من حديث رواه أحمد والأربعة من طريق أبي الدرداء وأوله عند أبي داود: «من سلك طريقة يطلب منه علماء سلك الله به طريقة من طرق الجنة»، وقد صلح الحديث ابن حبان والحاكم وجماعة وضعفه آخرون للاضطراب في سنته، وحسنه جماعة ماله من الشواهد، انظر الكلام عليه في «كشف الخفاء» للعجلوني.

يدل على أنه كان متبعاً بالاجتهاد ، وإلا ؛ لما كانت علماء أمته وارثة لذلك عنه وهو خلاف الخبر .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بدلالة النص لظهوره ، وزيادة المشقة سبب لزيادة الشواب ، لقوله الظاهر لعائشة : «ثوابك على قدر نصبك»^(١) وقوله الظاهر : «أفضل العبادات أحدهما»^(٢) ؛ أي : أشقاها ، فلو لم يكن النبي الظاهر عاملًا بالاجتهاد مع عمل أمته به ؛ لزم اختصاصهم بفضيلة لم توجد له ، وهو ممتنع ؛ فإن أحد أمة النبي ﷺ لا يكون أفضل من النبي في شيء أصلاً .

الثاني : أن القياس هو النظر في ملاحظة المعنى المستنبط من الحكم المنصوص عليه ، وإلحاد نظير المنصوص به بواسطة المعنى المستنبط ، والنبي الظاهر أولى بمعرفة ذلك من غيره لسلامة نظره ، وبعده عن الخطأ والإقرار عليه .

وإذا عرف ذلك ؛ فقد ترجم في نظره إثبات الحكم في الفروع ضرورة ، فلو لم يقض به ؛ لكن تاركاً لما ظنه حكمًا لله تعالى على بصيرة منه وهو حرام بالإجماع ، فإن قيل : ما ذكرتوه في بيان الجواز العقلي ، فالاعتراض عليه يأتي فيما نذكره من المعقول ، وأما الآية الأولى فقد سبق الاعتراض عليها^(٣) فيما تقدم .

(١) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثالث .

(٢) قال الزركشي : لا يعرف ، وقال ابن القيم في «شرح المنازل» : لا أصل له ، وقال المزي : هو من غرائب الحديث ، ولم يرد في شيء من الكتب ستة ، وقد ذكره السيوطي في «الجامع الصغير» بلفظ : «خير العبادة أخفها» ، وقال ابن حجر : روى بالموحدة وبالمناهة التحتية ؛ أي : «العبادة أو العيادة» ، وهو في «مجمع الزوائد» بلفظ : «خير دينكم أيسره» .

(٣) «الاعتراض عليها» : يريد «الاعتراض على الاستدلال بها» .

وأما قوله تعالى : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحُقْقِ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ أي : بما أنزل إليك .

وأما الآية الثالثة ؛ فالمراد منه المشاورة في أمور الحرب والدنيا^(١) ، وكذلك العتاب في قوله تعالى : ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لَمْ أَذَنْتَ لَهُمْ﴾ .

وأما عتابه في أسارى بدر ؛ فلعله كان مخيّراً بالوحى بين قتل الكل ، أو إطلاق الكل ، أو فداء الكل ؛ فأشار بعض الأصحاب بإطلاق البعض دون البعض ؛ فنزل العتاب للذين عينوا ، لا لرسول الله ﷺ غير أنه ورد بصيغة الجمع في قوله : ﴿تَرِيدُونَ عَرْضَ الدُّنْيَا﴾ والمراد به أولئك خاصة .

وأما الخبر الأول ؛ فهو مرسل ولا حجة في المراسيل ، كما سبق ، وإن كان حجة ، غير أنه يحتمل أنه كان يقضى بالوحى ، والوحى الثاني يكون ناسخاً للأول .

وأما الخبر الثاني ؛ فيحتمل أن النبي ﷺ كان مریداً لاستثناء الإذخر فسبقه به العباس .

وأما الخبر الثالث ؛ فيدل على أن العلماء ورثة الأنبياء فيما كان للأنبياء ، ولا نسلم أن الاجتهاد كان للأنبياء حتى يكون موروثاً عنهم .

كيف! ويحتمل أنه أراد به الإرث في تبليغ أحكام الشرع إلى العامة كما كان الأنبياء مبلغين للمبعوث إليهم .

ويحتمل أنه أراد به الإرث فيما كان للأنبياء في حفظ قواعد الشريعة .

(١) متعلق المشورة - وهو الأمر - عام ؛ لأنه اسم جنس دخلت عليه الألف واللام ؛ فلا يجوز حمله على بعض أفراده إلا بقرينة ، كيف وقد ثبت أن النبي ﷺ شاورهم في أمر يجعلونه شعاراً للدخول وقت الصلاة ، وهذا من العبادات .

وأما الوجه الأول : من العقول ، فالثواب فيما عظمت مشقته ، وإن كان أكثر ، ولكن لا يلزم منه ثبوته للنبي عليه السلام ، والإلا لما ساغ له الحكم إلا بالاجتهاد تحصيلاً لزيادة الشواب ؛ وهو ممتنع واحتياط علماء الأمة بذلك دون النبي صلوات الله عليه ؛ لا يوجب كونهم أفضل من النبي صلوات الله عليه مع اختصاصه بمنصب الرسالة ، ورتبة النبوة ، وتربيته بالبعثة ، وهداية الخلق بعد الضلال ، على جهة العلوم .

وأما الوجه الثاني : وإن كان النبي صلوات الله عليه أشد علمًا من غيره بعرفة القياس وجهات الاستنباط ، إلا أن وجوب العمل به في حقه مشروط بعدم معرفة الحكم بالوحى ، وهذا الشرط مالم يتبين في حقه صلوات الله عليه ، فلا مشروط وهذا بخلاف علماء أمته فافترا .

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتوه على تعبده بالقياس والاجتهاد ؛ غير أنه معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من جهة الكتاب والمعقول .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : «وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهُوَ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ» ، قوله تعالى : «مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدِلَهُ مِنْ تَلَقَّاءِ نَفْسِي إِنْ اتَّبَعَ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيْهِ . . .» وذلك ينفي أن يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد .

وأما العقول فمن عشرة أوجه :

الأول : أن النبي صلوات الله عليه نزل منزلًا ؛ فقيل له : إن كان ذلك عن وحي ؛ فالسمع والطاعة ، وإن كان ذلك عن رأي ؛ فليس ذلك منزلة مكيدة ؛ فقال : «إِنَّمَا يَنْهَا ^(١) بِالرَّأْيِ» ؛ فدل على أنه تجوز مراجعته في الرأي ، وقد علم أنه لا تجوز

(١) كان ذلك في غزوة بدر والقائل له هو الحباب بن المنذر الأنباري . انظر القصة في كتب السيرة وفي ترجمته في كتاب «الإصابة» .

مراجعةه في الأحكام الشرعية؛ فلا تكون عن رأي.

الثاني: أنه لو كان في الأحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد؛ جاز أن لا يجعل أصلًا لغيره، وأن يخالف فيه، وأن لا يكفر مخالفه؛ لأن جميع ذلك من لوازم الأحكام الثابتة بالاجتهاد.

الثالث: لو كان متبعًا بالاجتهاد؛ لأظهاره، ولما توقف على الوحي فيما كان يتوقف فيه في بعض الواقع؛ لما فيه من ترك ما وجب عليه من الاجتهاد واللازم ممتنع.

الرابع: أن الاجتهاد لا يفيد سوى الظن، والنبي عليه قادراً على تلقي الأحكام من الوحي القاطع، والقادر على تحصيل اليقين لا يجوز له المصير إلى الظن كالمعاين للقبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها.

الخامس: أن الأمور الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها، فلو قيل للنبي عليه: احكم بما ترى، كان ذلك تفويضاً إلى من لا علم له بالأصلح، وذلك مما يوجب اختلال المصالح الدينية والأحكام الشرعية.

السادس: أن لنا صواباً في الرأي وصدقًا في الخبر، وقد أجمعنا على أن النبي عليه السلام ليس له أن يخبر بما لا يعلم كونه صادقاً؛ فكذلك لا يجوز له الحكم بما لا علم له بصوابه.

السابع: أنه لو جاز أن يكون متبعًا بالاجتهاد؛ جاز أن يرسل الله رسولًا، ويجعل له أن يشرع شريعة برأيه، وأن ينسخ ما تقدمه من الشرائع المنزلة من الله تعالى، وأن ينسخ أحكاماً أنزلها الله تعالى عليه برأيه وذلك ممتنع.

الثامن: أنه لو جاز صدور الأحكام الشرعية عن رأيه واجتهاده؛ فربما أورث ذلك تهمة في حقه، وأنه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه، وذلك مما

يخل بمقصود البعثة ؛ وهو ممتنع .

الحادي عشر : أن الاجتهد عرضة للخطأ ، فوجب صيانة النبي صلوات الله عليه وسلم عنه .

الثاني عشر : أن الاجتهد مشروط بعدم النص ، وهذا الشرط غير متحقق في حق النبي صلوات الله عليه وسلم لأن الوحي متوقع في حقه في كل حالة .

والجواب عمما ذكروه على الآية الأولى ؛ قد سبق فيما تقدم أيضاً ، وعما ذكروه على الآية الثانية من وجهين :

الأول : أن الحكم بما استنبط من المنزل يكون حكماً بالمنزل ، لأنه حكم بمعناه ، ولهذا قال في آخر الآية : «فاعتبروا يا أولي الأ بصار»^(١) .

الثاني : أن حكمه بالاجتهد ، حكم بما أراه الله ، فتقييده بالمنزل خلاف الإطلاق .

وعما ذكروه على الآية الثالثة ؛ أنه إنما أمر بالمشاورة في أمر الفداء ، وهو من أحكام الدين لتعلقه بأعظم مصالح العباد .

وبتقدير أن يكون كما ذكروه ؛ فهو حجة على من خالف فيه ، وبه دفع ما ذكروا على الآية الرابعة .

وعما ذكروه على العتاب في أسرى بدر ؛ فهو على خلاف عموم الخطاب الوارد في الآية ، وتخصيص من غير دليل ؛ فلا يصح .

وعما ذكروه على الخبر الأول من السنة ، بما بيناه فيما سبق من أن المرسل

(١) هذا خطأ ؛ فإن قوله تعالى : «فاعتبروا يا أولي الأ بصار» ، من سورة الحشر ، والآية التي استدل بها هنا من سورة النساء وأخرها : «ولا تكون من الخائبين خصيماً» اللهم ألا أن يكون قوله : «في آخر الآية» محرفاً . والأصل : في الآية الأخرى .

(٢) انظر التعليق : (ص ٢٠٤ / ج ٤) .

حجّة^(١) ، وقولهم : يحتمل أنه كان يحكم بالوحى ، والوحى الثاني ناسخ له .

قلنا : النسخ خلاف الأصل لما فيه من تعطيل الدليل المنسوخ ، وذلك وإن كان سخاً لما حكم به النبي صلوات الله عليه ؛ غير أن تعطيل دليل الاجتهاد بنسخ حكمه أولى من تعطيل القرآن .

وعما ذكروه على الخبر الثاني ؛ أنه لو كان الإذخر مستثنى فيما نزل إليه ؛ لكان تأثيره إلى ما بعد قول العباس تأثيراً للاستثناء عن المستثنى منه مع دعو الحاجة إلى اتصاله به حذراً من التلبيس وهو خلاف الأصل .

وعما ذكروه على الخبر الثالث ؛ أن الظاهر من قوله : «العلماء ورثة الأنبياء» فما اختصوا به من العلم مطلقاً ؛ فلو لم تكن علومهم الاجتهادية موروثة عن الأنبياء ؛ لكن ذلك تقيداً للمطلق ، وتحصيضاً للعام من غير ضرورة ، وهو ممتنع ، وبه يبطل ما ذكروه من التأويلات .

وعما ذكروه على الوجه الأول من المعقول إنما^(٢) يصح أن لو كان ذلك ممكناً في جميع الأحكام ، وليس كذلك ، فإن الاجتهاد بالقياس يستدعي أصلاً ثابتاً ، لا بالاجتهاد ؛ قطعاً للتسلسل^(٣) .

قولهم : إنه قد اختص بنصب الرسالة ؛ فلا يكون أحد أفضل منه .

قلنا : وإن كان كذلك ؛ غير أن زيادة الثواب بزيادة المشقة نوع فضيلة ؛ فيبعد اختصاص أحد من أمته بفضيلة لا تكون موجودة في حق النبي صلوات الله عليه ؛ وإلا كان أفضل منه من تلك الجهة ، وهو بعيد .

(١) ورد تعليقاً في الجزء الثاني .

(٢) «إنما» : لعله : «أنه» ، أو «أنه إنما» .

(٣) انظر : شروط حكم الأصل .

وعما ذكروه على الثاني من المعقول ، أنه باطل باجتهاد أهل عصره ، فإنه كان واقعاً بدليل تقريره لمعاذ على قوله : اجتهد رأيي ؛ ولم يكن احتمال معرفة الحكم بورود الوحي إلى النبي ﷺ مانعاً من الاجتهاد في حقه ، وإنما المانع وجود النص . لاحتمال وجوده .

ومن المعارضة بالأية الأولى أنها إنما تتناول ما ينطوي به ، واجتهاده من فعله لا من نطقه ، والخلاف إنما هو في الاجتهاد لا في النطق .

فإن قيل : فإذا اجتهد ؛ فلا بد وأن ينطوي بحكم اجتهاده ، والإخبار عما ظنه من الحكم ، فتكون الآية متناولة له ، ومن المعلوم أن ما ينطوي به إذا كان مستنده الاجتهاد ؛ فليس عن وحي ، وإن لم يكن عن هوى .

قلنا : إذا كان متبعاً بالاجتهاد من قبل الشارع وقيل له : «مهما ظنتت باجتهادك حكماً^(١) ؛ فهو حكم الشرع ، فنطقه بذلك يكون عن وحي لا عن هوى .

ومن الآية الثانية : أنها إنما تدل على أن تبديله للقرآن ليس من تلقاء نفسه ، وإنما هو بالوحي ، والنزاع إنما وقع في الاجتهاد ، والاجتهاد وإن وقع في دلالة القرآن ؛ فذلك تأويل لا تبديل .

(١) وقيل له : «مهما ظنتت ...». إلخ ؛ هذا مجرد فرض وتقدير لا يفيد ، وأقرب من ذلك أن يقال : إن الآيات سبقت للرد على من كذب النبي ﷺ فيما يتلوه عليهم من القرآن ، وقالوا : إنه افتراه لدافع هوى من نفسه ، أو علمه إياه بشر ، أو أنه إساطير الأولين ؛ فبين تعالى أنه لا يتكلم بما يتلوه من القرآن عن هوى كما يزعمون ، وأن القرآن ليس إلا وحياً أو حفظ الله إليه ، وإن توسعنا في مرجع الضمير كان المعنى : وما ينطق محمد بما جاء به من التشريع وما دعا إليه من الدين عن هوى ، إن التشريع كله إلا وحي أو حفظ الله إليه قوله أو إلهاماً أو اجتهاداً ؛ فإن الاجتهاد وإن كان من فعله ؛ فإنه يسمى وحياً ، باعتبار الإذن فيه ابتداء ، وانكار خطئه وتقرير صوابه انتهاء ، انظر : شروط حكم الأصل ، والمسألة السابعة والعشرين من مسائل الإجماع ، والدليل الثامن من أدلة مانع القياس وجواب الأمدي عنها .

وعن المعارضة الأولى : من جهة المعقول أن المراجعة إنما كانت في أمر دنيوي ، متعلق بالحروب وليس ذلك من المراجعة في أحكام الشرع في شيء .

وعن الثانية : لا نسلم أن ما ذكره من لوازم الأحكام الثابتة بالاجتهاد ، بدليل إجماع الأمة على الاجتهاد ، واجتهاد النبي صلوات الله عليه لا يتقارر عن اجتهاد الأمة الذين ثبتت عصمتهم بقول الرسول إن لم يكن متراجحاً عليه .

وعن الثالثة : أنه لا مانع أن يكون متعبداً بالاجتهاد ، وإن لم يظهره صريحاً لمعرفة ذلك ، لما ذكرناه من الأدلة .

وأما تأخذه عن جواب بعض ما كان يسأل عنه ؛ فلا احتمال انتظار النص الذي لا يجوز معه الاجتهاد إلى حين اليأس منه ، أو لأنه كان في مهلة النظر في الاجتهاد فيما سئل عنه ، فإن زمان الاجتهاد في الأحكام الشرعية غير مقدر^(١) .

وعن الرابعة : النقض بما وقع بالإجماع عليه من تعبد النبي صلوات الله عليه بالحكم بقول الشهود ؛ حتى قال : «إنكم لتختصمون إلى ، ولعل بعضكم أحسن بحجه من بعض» . مع إمكان انتظاره في ذلك النزول الوحي الذي لا ريب فيه^(٢) .

وعن الخامسة : أنها مبنية على وجوب اعتبار المصالح ، وهو غير مسلم على ما عرفناه في علم الكلام ، وإن سلمنا ذلك ؛ فلا مانع من إلهام الله تعالى له بالصواب فيما يجتهد فيه من الحوادث ، كيف وأن ما ذكره منتفض بتبعده غيره بالاجتهاد .

(١) أو لأن المسألة ليست من مسائل الاجتهاد .

(٢) ما ذكر في الحديث من الاجتهاد إنما هو تطبيق لما سبق أن شرع من الأحكام بالوحي على الواقع والقضايا الجزئية ، ويسمى اجتهاداً بالمعنى العام ، وليس محل النزاع ؛ إنما محل النزاع في الاجتهاد بالمعنى الخاص وهو إثبات الحكم تشريعًا وتعميده وتأصيله ؛ ليكون شريعة للأمة .

وعن السادسة من ثلاثة أوجه :

الأول : أنها تمثيل من غير جامع صحيح فلا تكون حجة .

الثاني : الفرق ، وهو أن الأخبار بما لا يعلم كونه صادقاً قد لا نأمن فيه الكذب وهو الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه ؛ وذلك مما لا يجوز لأحد الإقدام عليه .

وأما الاجتهاد ؛ فعلى قولنا بأن كل مجتهد مصيّب ؛ فالنبي أولى أن يكون مصيّباً في اجتهاده ، والخطأ في الاجتهاد مبني على أن الحكم عند الله في كل واقعة في نفس الأمر ، وليس كذلك ، بل الحكم عند الله في كل واقعة ؛ ما أدى إليه نظر المجتهد^(١) على ما يأتي تقريره^(٢) .

الثالث : أن ما ذكره منتفض بإجماع الأمة ، إذا كان عن اجتهاد .

وعن السابعة : أنها أيضاً تمثيل من غير جامع صحيح ، كيف وأنا لا منع من إرسال رسول بما وصفوه لا عقلاً ولا شرعاً ؛ فإن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، ولا سيما إذا قلنا بأن المصالح غير معتبرة في أفعاله تعالى^(٣) .

وان قلنا : إنها معتبرة ؛ فلا يبعد أن يعلم الله تعالى المصلحة للمكلفين في إرسال رسول بهذه المثابة ، ويعصمه عن الخطأ في اجتهاده كما في إجماع الأمة^(٤) .

(١) انظر : (ص ١٥ - ٣٩ / ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

(٢) سيفصل القول في ذلك في المسألة الخامسة من مسائل الاجتهاد .

(٣) سبق ما فيه تعليقاً أكثر من مرة ؛ ثم كيف يتأنى الاجتهاد إذا كانت المصالح غير معتبرة ؟ ومبني النظر والاجتهاد إنما هو الصالح .

(٤) وأيضاً ؛ يقال : بتقدير أنه خطأ ؛ فالله لا يقره على خطئه .

وعن الثامنة : أن التهمة منافية عنه في وضع الشريعة برأيه ، بما دل على صدقه فيما يدعى من تبليغ الأحكام بجهة الرسالة من المعجزة القاطعة .

وعن التاسعة : أنا لا نسلم أن كل اجتهاد في الأحكام الشرعية عرضة للخطأ ؛ بدليل إجماع الصحابة على ^(١) الاجتهاد ، واجتهاد النبي ^{صلوات الله عليه} غير متقارض عن اجتهاد أهل الإجماع ؛ فكان معصوماً فيه عن الخطأ ^(٢) .

وعن العاشرة : أن المانع من الاجتهاد دائمًا هو وجود النص لا إمكان وجود النص ؛ ثم ما ذكروه من تقضي باجتهاد الصحابة في زمن النبي ^{صلوات الله عليه} .

* المسألة الثانية :

اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد النبي ^{صلوات الله عليه} ، و اختلقو في جواز الاجتهاد لمن عاصره ؛ فذهب الأكثرون إلى جوازه عقلاً ، ومنع منه الأقلون .

ثم اختلف القائلون بالجواز في ثلاثة أمور :

الأول : منهم من جوز ذلك للقضاء والولاة في غيبته دون حضوره ، ومنهم من جوزه مطلقاً .

الثاني : أن منهم من قال بجواز ذلك مطلقاً إذا لم يوجد من ذلك منع .

ومنهم من قال : لا يكتفى في ذلك بمجرد عدم المنع ؛ بل لا بد من الإذن في ذلك ، ومنهم من قال : السكوت عنه مع العلم بوقوعه كافٍ .

(١) «على» : وفيه تحريف ؛ والصواب : «عن» ، والممعنى : إجماع منعقد عن الإجماع .

(٢) ما ذكره هنا من عصمه عن الخطأ يتنافي مع ما استدل به على وقوع الاجتهاد منه ، من ذلك استدلاله باجتهاده في أسارى يدر ، وعتاب الله له في أخذه الفداء ، وإنذاره وأمته بقوله تعالى : «ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يشنن في الأرض تریدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة» ، الآياتين ، ويتناهى مع ما اختاره في المسألة الحادية عشرة من جواز وقوع الخطأ منه في اجتهاده ؛ إلا أنه لا يقر عليه .

(٣) انظر : (ص ١٩٥ / ج ٤) من «مجمع الزوائد» .

الثالث : اختلفوا في وقوع التعبد به سمعاً ، فمنهم من قال : إنه كان متعبداً به ، ومنهم من توقف في ذلك مطلقاً ؛ كالجبايني ، ومنهم من توقف في حق من حضر ، دون من غاب ، ؛ كالقاضي عبدالجبار .

والختار جواز ذلك مطلقاً ، وأن ذلك ما وقع مع حضوره وغيبته ظناً لا قطعاً .

أما الجواز العقلي ؛ فيدل عليه ما دللتا به على جواز ذلك في حق النبي صلوات الله عليه العلامة في المسألة المتقدمة .

وأما بيان الواقع : إما في حضرته ؛ فيدل عليه قول أبي بكر رضي الله عنه في حق أبي قتادة ؛ حيث قتل رجلاً من المشركين ؛ فأخذ سلبه غيره ، لا نقصد إلىأسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله ؛ فنعطيك سلبه ؛ فقال النبي صلوات الله عليه : «صدق وصدق في فتواه»^(١) ولم يكن قال ذلك بغير الرأي والاجتهاد .

وأيضاً ؛ ما روى عن النبي صلوات الله عليه : أنه حكم سعد بن معاذ فيبني قريظة ؛ فحكم بقتلهم وبسي ذرائهم بالرأي ؛ فقال صلوات الله عليه : «لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»^(٢) .

وأيضاً ما روى عنه صلوات الله عليه : أنه أمر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهنمي أن يحكموا بين خصمين ؛ وقال لهما : إن أصبتما ؛ فلكلما عشر حسناً ، وإن

(١) جزء من حديث طويل رواه البخاري ومسلم من طريق أبي قتادة ؛ إلا أن المؤلف اقتصر على محل الشاهد وتصرف في العبارة ، ونصها ؛ فقال أبو بكر الصديق : «لا ها الله لا يعمد إلىأسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله ؛ فيعطيك سلبه؟ فقال رسول الله صلوات الله عليه : «صدق فأعطيه» إياه» الحديث .

(٢) جزء من حديث في قصةبني قريظة وما جرى منهم عليهم ، وأقرب الروايات إلى ما ذكره الأمدي ما نقله ابن حجر في «فتح الباري» ؛ قال : وفي رواية ابن إسحاق من مرسل علقة بن وقاص : «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة» . ١٠ هـ .

أخطأنا؛ فلكلما حسنة واحدة»^(١).

وأما في غيبته؛ فيدل عليه قصة معاذ وعتاب بن أسد بعثهما قاضيين إلى اليمن.

فإن قيل: الموجود في عصر النبي ﷺ قادر على معرفة الحكم بالنص وبالرسول ﷺ، وال قادر على التوصل إلى الحكم على وجه يؤمن فيه الخطأ إذا عدل إلى الاجتهاد الذي لا يؤمن فيه الخطأ كان قبيحاً، والقبيح لا يكون جائزاً.

وأيضاً؛ فإن الحكم بالرأي في حضرة النبي ﷺ من باب التعاطي والافتياض على النبي ﷺ، وهو قبيح؛ فلا يكون جائزاً وهذا بخلاف ما بعد النبي ﷺ.

وأيضاً؛ فإن الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث إلى النبي ﷺ؛ ولو كان الاجتهاد جائزاً لهم لم يرجعوا إليه.

وأما ما ذكرتكم من أدلة الواقع؛ فهي أخبار آحاد لا تقوم الحجة بها في المسائل القطعية.

وبتقدير أن تكون حجة؛ فعلها خاصة بين وردت في حقه غير عامة.

والجواب عن السؤال الأول: ما مر في جواز اجتهاد النبي ﷺ.

(١) تحكيم النبي ﷺ عمرو بن العاص؛ رواه أحمد والطبراني في «الكبير»؛ قال صاحب «مجمع الزوائد» بعد أن ذكره: وفيه من لم أعرفه. وتحكيمه عقبة بن عامر الجهنمي رواه الطبراني في «الصغير» و«الأوسط»، قال صاحب «مجمع الزوائد» بعد ذلك: وفيه حفص بن سليمان الأستدي وهو متزوج. انظر: نص الروايتين في «مجمع الزوائد» في باب اجتهاد الحاكم لتعرف مدى تصرف الأمدي فيما.

وعن الثاني : أن ذلك إذا كان بأمر رسول الله وإذنه ؛ فيكون ذلك من باب امثال أمره ، لا من باب التعاطي والافتیات عليه .

وعن قولهم : أن الصحابة كانوا يرجعون في أحكام الواقع إلى النبي الظاهر يمكن أن يكون ذلك فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد وإن ظهر ؛ غير أن القادر على التوصل إلى مقصوده بأحد طريقين ؛ لا يتمتع عليه العدول عن أحدهما إلى الآخر .

ولا يخفى أنه إذا كان الاجتهاد طریقاً يتوصل به إلى الحكم ؛ فالرجوع إلى النبي الظاهر أيضاً طريق آخر .

وما ذكروه من أن الأخبار المذكورة في ذلك أخبار أحاديث ؛ فهو كذلك ؛ غير أن المدعى إنما هو حصول الظن بذلك دون القطع .

قولهم : يحتمل أن يكون ذلك خاصاً بن وردت تلك الأخبار في حقه .
قلنا : المقصود من الأخبار المذكورة إنما هو الدلالة على وقوع الاجتهاد في زمن النبي الظاهر من عاصره لا بيان وقوع الاجتهاد من كل عاصره .

* المسألة الثالثة :

مذهب الجمهور من المسلمين ؛ أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً ، وأن الإثم غير محظوظ عن مخالف ملة الإسلام سواء نظر وعجز عن معرفة الحق أم لم ينظر .

وقال الجاحظ من المعتزلة وعبدالله بن الحسن العنيري ^(١) بحط الأثم عن مخالف ملة الإسلام إذا نظر واجتهد فأدأه إلى معتقده وأنه معذور ؛ بخلاف

(١) الجاحظ هو أبو عثمان عمرو بن بحر مات عام ٢٥٠ أو ٢٥٥ هـ ، وعبد الله بن الحسن العنيري كان قاضياً بالبصرة وروى له مسلم في « صحيحه » مات عام ١٦٨ هـ .

وزاد عبيد الله بن الحسن العنبري بأن قال : كل مجتهد في العقليات مصيبة ، وهو إن أراد بالإصابة موافقة الاعتقاد للمعتقد ؛ فقد أحال وخرج عن المعمول ؛ وإن كان يلزم من ذلك أن يكون حدوث العالم وقدمه في نفس الأمر حقاً عند اختلاف الاجتهد ، وكذلك في كل قضية عقلية اعتقد فيها النفي والإثبات ، بناء على ما أدى إليه من الاجتهد ، وهو من أ محل الحالات ، وما أظن عاقلاً يذهب إلى ذلك ، وإن أراد بالإصابة أنه أتي بما كلف به مما هو داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهد وأنه معدور في المخالفة غير آثم ؛ فهو ما ذهب إليه الجاحظ ، وهو أبعد عن الأول في القبح ، ولا شك أنه غير محال عقلاً ؛ وإنما النزاع في إحالة ذلك وجوازه شرعاً ، وقد احتاج الجمهور على مذهبهم بالكتاب والسنّة ، وإجماع الأمة^(١) .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : «ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار» ، قوله : «وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم» ، قوله تعالى : «ويحسبون أنهم على شيء إلا أنهم هم الكاذبون» .

ووجه الاحتجاج بهذه الآيات ؛ أنه ذمهم على معتقدهم وتوعدهم بالعقاب عليه ولو كانوا معدورين فيه ؛ لما كان كذلك .

وأما السنّة ؛ فما علم منه العلامة علمأً لا مرأء فيه تكليفه للكفار من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على معتقداتهم وقتله لمن ظفر به منهم وتعذيبه على ذلك ، مع العلم الضروري بأن كل من قاتله وقتله لم يكن

(١) انظر : (ص ١٢٤ - ١٥٢ ، ص ٢٠٣ / ج ١٩ ، وص ١٩ وما بعدها / ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية .

معانداً بعد ظهور الحق له بدليله^(١) ؛ فإن ذلك مما تخيله العادة ، ولو كانوا معذورين في اعتقاداتهم ، وقد أتوا بما كلفوا به لما ساغ ذلك منه .

وأما الإجماع ؛ فهو أن الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين اتفقوا أيضاً على قتال الكفار وذمهم ومهاجرتهم على اعتقادهم ، ولو كانوا معذورين في ذلك ، لما ساغ ذلك من الأمة المعصومة عن الخطأ .

فإن قيل : أما الآية الأولى ، فغاية ما فيها ذم الكفار وذلك غير متحقق في محل النزاع ؛ لأن الكفر في اللغة مأخوذ من الستر والتغطية .

ومنه يقال للليل : كافر ؛ لأن ساتر للحوادث ، وللحراث كافر ؛ لستره الحب وذلك غير متصور إلا في حق المعاند العارف بالدليل مع إنكاره لقتضاه .

كيف وأنه يجب حمل هذه الآية والأبيتين بعدها على المعاند دون غيره ، جمعاً بينه وبين ما سندكره من الدليل .

وأما ما ذكرتموه من قتل النبي العظيم الكفار ؛ فلا نسلم أنه كان على ما اعتقدوه عن اجتهادهم ؛ بل على إصرارهم على ذلك وإهمالهم لترك البحث عما دعوا إليه والكشف عنه مع إمكانه .

وأما الإجماع ؛ فلا يمكن الاستدلال به في محل الخلاف .

كيف وأنه يمكن حمل الإجماع على ما حمل عليه فعل النبي العظيم .

ودليل هذه التأويلات : أن تكليفهم باعتقاد نقيس معتقدهم الذي أدى

(١) الصواب في التعبير أن يقال : «مع العلم الضروري بأنه لم يكن كل من قاتله أو قتله معانداً» ؛ بتقديم أدلة السلب على العموم ؛ فإن القصد سلب عمود العنايد ؛ فيكون بعض الكافرين معانداً ، وبعضهم غير معاند ، وليس القصد الحكم بأنه لا يوجد كافر إلا معاند .

إليه اجتهدوا واستفرغوا الوسع فيه تكليف بما لا يطاق؛ وهو ممتنع للنص والمعقول.

أما النص؛ فقوله تعالى: ﴿لَا يكلف اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾.

وأما المعقول؛ فهو أن الله تعالى رؤوف بعباده رحيم لهم؛ فلا يليق به تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه.

ولهذا؛ كان الأئم مرتفعاً عن المجتهدين في الأحكام الشرعية، مع اختلاف اعتقاداتهم فيها بناء على اجتهداتهم المؤدية إليها؛ كيف وقد نقل عن بعض المعتزلة أنهم أولوا قول الجاحظ وابن العنبرى بالحمل على المسائل الكلامية المختلفة فيها بين المسلمين ولا تكفيرون فيها؛ كمسألة الرؤبة وخلق الأعمال وخلق القرآن، ونحو ذلك؛ لأن الأدلة فيها ظنية متعارضة.

والجواب عما ذكروه على الآية: أنه خلاف الإجماع في صحة إطلاق اسم الكافر على من اعتقد نقىض الحق، وإن كان عن اجتهاد.

وقولهم: إن الكفر في اللغة مأخوذ من التغطية مسلم؛ ولكن لا نسلم انتفاء التغطية فيما نحن فيه؛ وذلك لأنه باعتماده لنقىض الحق بناء على اجتهاده مغط للحق وهو غير متوقف على علمه بذلك.

وما ذكروه من التأويل؛ ففيه ترك الظاهر من غير دليل، وما يذكرون من الدليل؛ فسيأتي الكلام عليه.

وما ذكروه على السنة؛ فبعيد أيضاً؛ وذلك لأنه إن تعذر قتلهم وذمهم على ما كانوا قد اعتقدوا عن اجتهدتهم واستفراغ وسعهم؛ فهو لازم أيضاً على تعذر قتلهم وذمهم على عدم تصديقه فيما دعاهم إليه؛ لأن الكلام إنما هو مفروض فيمن أفرغ وسعه وبذل جهده في التوصل إلى معرفة ما دعاه النبي

إليه وتعذر عليه الوصول إليه .

وما ذكروه في امتناع التمسك بالإجماع في محل الخلاف إنما يصح فيما كان من الإجماع بعد الخلاف أو حالة الخلاف .

وأما الإجماع السابق على الخلاف؛ فهو حجة على المخالف وقد بينا سبقه .

وما ذكروه من التأويل؛ فجوابه كما تقدم^(١) .

قولهم: إن ذلك يفضي للتوكيل بما لا يطاق، لا نسلم بذلك؛ فإن الوصول إلى معرفة الحق ممكن بالأدلة المتصوبة عليه وجود العقل الهادي وغايته امتناع الوجود باعتبار أمر خارج^(٢)؛ وذلك لا يمنع من التوكيل به؛ وإنما يمتنع من التوكيل بما لا يكون ممكناً في نفسه، كما سبق تقريره في موضعه .

وما ذكروه؛ فقد سبق تخريره أيضاً في مسألة تكليف ما لا يطاق .

وأما رفع الأثم في المجتهدات الفقهية؛ فإنما كان لأن المقصود منه إنما هو

(١) «كما تقدم»؛ أي: من أنه ترك للظاهر من غير دليل .

(٢) أي: لم يكن كفراً لهيبة في الأدلة، ولا لخروجها عن مستوى تفكيرهم؛ فإنهما أعلام على الحق واصحة الدلالة عليه لم تتجاوز دائرة عقولهم، وإنما كفروا استكماراً وعلواً في الأرض وحسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق أو اتباعاً للهوى واندفعاً وراء العصبية الجاهلية أو تقليداً للأباء وإذاعاناً للسادة والوجهاء؛ قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرِيبَيْنَ عَظِيمٍ أَهْمَّ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ﴾ الآيات، وقال: ﴿وَإِذَا جَاءُهُمْ آيَةً قَالُوا لَنْ نَزَّمْنَ حَتَّى نُؤْتَنِي مَثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ أَعْلَمُ بِحِلْمٍ يَجْعَلُ رَسُولَهُ﴾، وقال: ﴿وَإِذَا جَاءُهُمْ آيَةً قَالُوا لَنْ نَزَّمْنَ حَتَّى نُؤْتَنِي مَثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ أَعْلَمُ بِحِلْمٍ يَجْعَلُ رَسُولَهُ﴾ الآيات، وقال: ﴿وَإِذَا قَيْلَ لَهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَنْهَا نَا عَلَيْهِ أَبَاءُنَا﴾، وقال: ﴿وَقَالُوا رَبُّنَا إِنَّا أَطْعَنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَنْصُلُونَا السَّبِيلَ﴾، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَدِيرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءُهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ أَبَاءُهُمُ الْأُولَى إِنْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جُنَاحٌ بِلْ جَاءُهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثُرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾؛ إلى مثال ذلك ما يدل على وضوح الدعوة وحال الدعاة إلى الحق، وعلى موقف خصومهم الجائز منهم ومن دعوتهم .

الظن بها ، وقد حصل بخلاف ما نحن فيه ، فإن المطلوب فيها ليس هو الظن ،
بل العلم ولم يحصل^(١) .

وما ذكروه من التأويل إن صح أنه المراد من كلام الجاحظ وابن العنبري ؛
ففيه رفع الخلاف والعود إلى الحق ، ولا نزاع فيه .

* المسألة الرابعة :

اتفق أهل الحق من المسلمين على أن الإثم محظوظ عن المجتهدين في
الأحكام الشرعية ، وذهب بشر المرسي وابن علية وأبو بكر الأصم^(٢) ونفأة
القياس ؛ كالظاهرية والإمامية : إلى أنه ما من مسألة إلا والحق فيها معين ،
وعليه دليل قاطع ، فمن أخطأه ؛ فهو أئمَّ غير كافر ، ولا فاسق .

وحجة أهل الحق في ذلك ، ما نقل نقاًلاً متواتراً ؛ لا يدخله حرية ولا
شك ، وعلم عملاً ضرورياً من اختلاف الصحابة فيما بينهم في المسائل
الفقهية ؛ كما بيناه فيما تقدم مع استمرارهم على الاختلاف إلى انفرض
عصرهم ، ولم يصدر من أحد منهم نكير ولا تأييم لأحد ، لا على سبيل الإبهام
ولا التعين ، مع علمنا بأنه لو خالف أحد في وجوب العبادات الخمس وتحريم
الزنا والقتل ؛ لبادروا إلى تحفظاته وتأييده ، فلو كانت المسائل الاجتهادية نازلة
منزلة هذه المسائل في كونها قطعية ومأثوماً على المخالف فيها ؛ لبالغوا في الإنكار

(١) تقدم أن المسائل الفقهية شأنها شأن المسائل الأصولية في أن كل منها قد يكون في نظر
المجتهد قطعياً وقد يكون ظنياً ، وحسب ما بلغه من الأدلة ومدى فهمه فيها ؛ فبناء التأييم وعدمه على ما
ذكر من الفرق غير مسلم .

(٢) هو بشر بن غيات المرسي الجهمي ، وابن علية هو إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم كما في
«مسودة آل تيمية» ، ويحتمل أنه ابنه إبراهيم ؛ فقد كان جهومياً ، وكان يقول بخلق القرآن ، وأبو بكر الأصم
هو عبد الرحمن بن كيسان المعترضي الأصولي من طبقة أبي الهذيل العلاف .

والتأثيم حسب مبالغتهم في الإنكار على من خالق في وجوب العبادات الخمس وفي تأثيمه ؛ لاستحالة تواظطهم على الخطأ ودلالة النصوص النازلة منزلة التواتر على عصمتهم عنه كما سبق تقريره في مسائل الإجماع .

فإن قيل : فقد وقع الإنكار من بعضهم على بعض في العمل بالرأي والاجتهاد في المسائل الفقهية كما ذكرناه في إثبات القياس على منكريه ، ومع الإنكار ؛ فلا إجماع ، وإن سلمنا عدم نقل إنكارهم لذلك ؛ فيحتمل أنهم أنكروا ولم ينقل إلينا ، وبتقدير عدم صدور الإنكار منهم ظاهراً ؛ فيحتمل أنهم أضمرموا الإنكار والتأثيم تقية وخوفاً من ثوران فتنة وهجوم آفة .

قلنا : أما السؤال الأول ؛ فقد أجبنا عنه فيما تقدم .

وأما الثاني ؛ فهو خلاف مقتضى العادة ؛ فإنه لو وجد الإنكار لتتوفر الدواعي على نقله ، واستحال في العادة كتمانه ، كما نقل عنهم الإنكار على الخوارج ومانعه الزكاة وغير ذلك ، وبمثل هذا يندفع أيضاً ما ذكروه من السؤال الثالث .

* المسألة الخامسة :

المسألة الظنية من الفقهيات : إما أن يكون فيها نص ، أو لا يكون .
فإن لم يكن فيها نص ؛ فقد اختلفوا فيها ؛ فقال قوم : كل مجتهد مصيب ، وإن حكم الله فيها لا يكون واحداً ، بل هو تابع لظن المجتهد ؛ فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه الاجتهاده وغلب على ظنه ، وهو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه^(١) .

(١) أبو الهذيل هو محمد بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة والمقدم فيهم مات عام ٢٤٥ هـ ، وقد سبق ترجمة أبي بكر الباقلاني والجبائي ابنه .

وقال آخرون : المصيب فيها واحد ومن عداه مخطيء ؛ لأن الحكم في كل واقعة لا يكون إلا معيناً ؛ لأن الطالب يستدعي مطلوباً وذلك المطلوب هو الأشيء عند الله في نفس الأمر ، بحيث لو نزل نص ؛ لكان نصاً عليه .

لكن منهم من قال : بأنه لا دليل عليه ، وإنما هو مثل دفين يظفر به حالة الاجتهاد بحكم الاتفاق ؛ فمن ظفر به فهو مصيب ، ومن لم يصبه ؛ فهو مخطيء .

ومنهم من قال : عليه دليل ؛ لكن اختلف هؤلاء .

ومنهم من قال : إنه قطعي ؛ ثم اختلف هؤلاء .

ومنهم من قال بتائيم المجتهد بتقدير عدم الظفر به ونقض حكمه ؛ كأبي بكر الأصم وابن علية وبشر المرسي .

ومنهم من قال بعدم التأثير لففاء الدليل وغموضه ؛ فكان معدوراً .

ومنهم من قال : إنه ظني ؛ فمن ظفر به ؛ فهو مصيب ، وله أجران ، ومن لم يصبه ؛ فهو مخطيء وله أجر واحد ، وهذا هو مذهب ابن فورك^(١) والأستاذ أبي إسحاق الإسقراطيني .

ومنهم من نقل عنه القولان : التخطئة والتصويب ؛ كالشافعى وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل والأشعري .

وأما إن كان في المسألة نص ؛ فإن قصر في طلبه فهو مخطيء أثمن لنقصيره فيما كلف به من الطلب ، وإن لم يقصر فيه وأفرغ الوسع في طلبه لكن تعذر عليه الوصول إليه : إما بعد المسافة أو لإخفاء الراوى له وعدم تبليغه ؛ فلا إثم

(١) ابن فورك هو أبو بكر محمد بن الحسن الانصارى الأصولي المتكلم قتله محمود بن سبكتكين

لعدم تقصيره ، وهل هو مخطئ أو مصيّب؟ ففيه^(١) من الخلاف ما سبق . والختار إنما هو امتناع التصويب لكل مجتهد^(٢) ؛ غير أن القائلين بذلك قد احتجوا بحجج ضعيفة ، لا بد من الإشارة إليها والتنبيه على ما فيها ، ثم ذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجّة الأولى : من جهة الكتاب ؛ قوله تعالى : «وداود وسليمان إذ يحكمان في الحُرث إذا نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان» .

ووجه الاحتجاج به ؛ أنه خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة ، وذلك يدل على عدم فهم (داود) له ، وإنما كان التخصيص مفيداً ، وهو دليل اتحاد حكم الله في الواقعة وأن المصيّب واحد .

وأيضاً ؛ قوله تعالى : «لعلمه الذين يستبطونه منهم» ، وقوله تعالى : «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم» ؛ ولو لأنّ في محل الاستنباط حكماً معيناً لما كان كذلك ؛ وأيضاً قوله تعالى : «ولا تفرقوا فيه» ، وأيضاً قوله تعالى : «لا تنازعوا فتفشلوا» ، وأيضاً قوله تعالى : «لا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا» ؛ وذلك أيضاً يدل على اتحاد الحق في كل واقعة .

ولسائل أن يقول على الآية الأولى : غاية ما فيها تخصيص سليمان بالفهم ، ولا دلالة له على عدم ذلك في حق (داود) إلا بطريق المفهوم ، وليس بحجّة على ما تقرر في مسائل المفهوم ، وإن سلمنا أنه حجّة ؛ غير أنه قد روي أنهما حكما في تلك القضية بالنص حكماً واحداً ، ثم نسخ الله الحكم في

(١) «ففيه» ؛ لعله : «فيه» بحذف الفاء الأولى .

(٢) انظر ما اختتاره هنا مع اختياره مذهب الم Osborne في جوابه عن المعارضة الثالثة فيما سبق (ص ٢١ ج ٤) .

مثل تلك القضية في المستقبل ، وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود فكان هذا هو الفهم الذي أضيق إليه ، والذي يدل على هذا ؛ قوله تعالى : «وكلاً أتينا حكماً وعلماً» ، ولو كان أحدهما مخطئاً لما كان قد أوتي في تلك الواقعة حكماً وعلماً^(١) ، وإن سلمنا أن حكمهما كان مختلفاً لكن يحتمل أنهما حكماً بالاجتهاد مع الأذن فيه ، وكانا محقين في الحكم ؛ إلا أنه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان ؛ فصار ما حكم به حقاً متعيناً بنزول الوحي به ، ونسب التفهم إلى سليمان بسبب ذلك ، وإن سلمنا أن داود كان مخطئاً في تلك الواقعة ؛ غير أنه يحتمل أنه كان فيها نص اطلع عليه سليمان دون داود ، ونحن نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة ، وإنما النزاع فيما إذا حكمنا بالاجتهاد ، وليس في الواقعة نص .

وعلى الآية الثانية والثالثة ؛ أنه يجب حملهما على الأمور القطعية دون الاجتهادية ؛ ودليله قوله تعالى : «لعلمه الذين يستنبطونه منهم» ، وقوله تعالى : «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم» ، والقضايا الاجتهادية لا علم فيها ، وإن سلمنا أن المراد بهما القضايا الاجتهادية ؛ فقوله تعالى : «لعلمه الذين يستنبطونه منهم» ، وقوله تعالى : «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم» ، يدل على تصويب المستنبطين والراسخين في العلم ، وليس فيه ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض بل غایته الدلالة بعفوهه على عدم ذلك في حق العوام ، ومن ليس من أهل الاستنباط والرسوخ

(١) ما روى إنما هو من الإسرائييليات لم تثبت ، وما ذكر من تأييد الآية للرواية غير مسلم ؛ فإن الله أثني عليهما بإيتاء العلم والحكمة مطلقاً لا في خصوص الواقعة ، ولأن الثناء على العالم لا يتنافي مع خطنه بعد بذل جهده ، وما ذكره بعد ذلك في المدع الثاني والثالث من الاحتمالات ، وعلى خلاف الأصل بل هو إلى الوهم أقرب .

انظر جواب المؤلف عند استدلال المصوبة بأية : «وكلاً أتينا حكماً وعلماً» .

في العلم ، وعلى الآيات الدالة على النهي عن التفرق ، أن المراد منها إنما هو التفرق في أصل الدين والتوحيد ، وما يطلب فيه القطع دون الظن .

ويدل على ذلك ؛ أن القائلين بجواز الاجتهاد مجتمعون على أن كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما أوجبه ظنه ، ومنهي عن مخالفته ، وهو أمر بالاختلاف ، ونهي عن الاتفاق في المجتهدات^(١) .

الحججة الثاني : من جهة السنة قوله الظاهر : «إذا اجتهد الحاكم فأصاب ؛ فله أجران ، وإن أخطأ ؛ فله أجر واحد»^(٢) ، وذلك صريح في انقسام الاجتهاد إلى خطأ وصواب .

ولقائل أن يقول : نحن نقول بموجب الخبر ، وإن الحاكم إذا أخطأ في اجتهاده ؛ فله أجر واحد ؛ غير أن الخطأ عندنا في ذلك إنما يتصور فيما إذا كان في المسألة نص أو إجماع ، أو قياس جلي ، وخفى عليه بعد البحث التام عنه ، وذلك غير متحقق في محل النزاع ، أو فيما إذا أخطأ في مطلوبه من رد المال إلى مستحقه بسبب ظنه صدق الشهود وهم كاذبون ، أو مغالطة الخصم لكونه أخصم من خصميه ، وألحن بحجه ، لا فيما وجب عليه من حكم الله تعالى ؛ ولهذا ؛ قال الظاهر : «إنما أحكم بالظاهر»^(٣) ، وإنكم لتختصمون إلى ، ولعل أحدكم

(١) نصوص النهي عن الاختلاف والتفرق عامة ؛ فتخصيصها بما ذكر خلاف الظاهر ، وما استدل به بعد من أمر الشرع بالاختلاف في المجتهدين ونفيه عن الاتفاق فيها ؛ خطأ ؛ فإنه لا يلزم من الإجماع على اتباع كل مجتهد ما رجح عنده بعد البحث في المسائل الاجتهادية الأمر بالاختلاف ، وإنما كان الاختلاف فيها أمراً ضرورياً نشاً عن تفاوت الناس في الموارب والعقول والاطلاع على الأدلة واختلافها في الدلالة ودرجة الشبهات ولو وسع المسلمين أن يتفقوا ما جاز لهم أن يختلفوا .

(٢) رواه أحمد والبخاري ومسلم في «الصحابتين» من طريق عمرو بن العاص وأبي هريرة بالفاظ مختلفة مع وحدة المعنى .

(٣) تقدم الكلام عليه في الجزء الثاني ، انظر : الكلام عليه في باب آداب القاضي من «تلخيص الحبير» .

أحن بحجته من صاحبه ، فمن حكمت له بشيء من مال أخيه ؛ فلا يأخذه ؛
إإنما أقطع له قطعة من النار»^(١).

الحجـةـ الـثـالـثـةـ :ـ منـ جـهـةـ الإـجـمـاعـ أـجـمـعـواـ عـلـىـ إـطـلـاقـ لـفـظـ
الـخـطاـ فيـ الـاجـتـهـادـ .

فمن ذلك ؛ ما روي عن أبي بكر أنه قال : «أقول في الكلالة برأيي ، فإن
يكن صواباً ؛ فمن الله ، وإن يكن خطأ ؛ فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه
بريشان»^(٢) .

ومن ذلك ؛ ما روي عن عمر أنه حكم بحكم فقال لرجل حضره : «هذا
والله الحق ؛ فقال عمر : إن عمر لا يدرى أنه أصاب الحق ، لكنه لم يأْلِ
جهداً» ، وروي عنه أنه قال لكاتبه : «اكتب هذا ما رأى عمر ، فإن يكن خطأً
فمنه ، وإن يكن صواباً ؛ فمن الله»^(٣) .

وأيضاً ؛ قوله في جواب المرأة التي ردت عليه بالنهي عن المبالغة في المهر :
«أصابت امرأة ، وأخطأ عمر»^(٤) .

(١) جـزـءـ مـنـ حـدـيـثـ روـاهـ الـبـخـارـيـ وـمـسـلـمـ مـنـ طـرـيقـ أـمـ سـلـمـ بـالـقـاطـ مـخـتـلـفـةـ ،ـ وـأـوـلـهـ :ـ إـنـاـ أـنـاـ بـشـرـ
مـثـلـكـ وـإـنـكـ تـخـتـصـمـونـ .ـ إـلـخـ .

(٢) أخرج قاسم بن محمد في كتاب «الحجـةـ والرد علىـ المـقلـدينـ» من طريق محمد بن سيرين ؛
قال : «لم يكن أحد أهيب لما لا يعلم بعد رسول الله ﷺ من أبي بكر ولا بعد أبي بكر من عمر ، وإنها
نزلت بأبي بكر فريضة ؛ فلم يجد لها في كتاب الله ولا في السنة أثراً» ، فقال : أقول فيها برأيي فإن يكن
صواباً ؛ فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني واستغفر الله» ، ولكنـهـ مـنـقـطـعـ ؛ـ لـأـنـ اـبـنـ سـيـرـينـ وـلـدـ آخرـ خـلـافـةـ
عثمانـ .ـ انـظـرـ :ـ أـدـبـ القـاضـيـ مـنـ «ـ تـلـخـيـصـ الـحـبـيرـ»ـ .

(٣) جـزـءـ مـنـ أـثـرـ روـاهـ الـبـيـهـقـيـ ،ـ قـالـ اـبـنـ حـجـرـ فـيـ «ـ تـلـخـيـصـ الـحـبـيرـ»ـ :ـ إـسـنـادـ صـحـيـحـ .

(٤) ذـكـرـ اـبـنـ كـثـيرـ هـذـاـ فـيـ الـأـثـرـ مـنـ عـدـةـ طـرـقـ فـيـ تـفـسـيرـ الـآـيـةـ :ـ «ـ وـإـنـ أـرـدـمـ اـسـتـبـدـالـ زـوـجـ مـكـانـ
زـوـجـ وـأـتـيـتـ إـحـدـاهـنـ قـنـطـارـاـ فـلاـ تـأـخـذـنـاـ مـنـ شـيـئـاـ»ـ ؛ـ فـارـجـعـ إـلـيـهـ .

ومن ذلك ؛ ما روي عن علي رضي الله عنه : «أنه قال في المرأة التي استحضرها عمر فأجهضت ما في بطنها ، وقد قال له عثمان وعبدالرحمن بن عوف : إنما أنت مؤدب ، لا نرى عليك شيئاً : إن كانا قد اجتهدا ؛ فقد أخطأا ، وإن لم يجتهدا ؛ فقد غشاك ، أرى عليك الدية» ^(١) .

ومن ذلك ؛ ما روي عن ابن مسعود أنه قال في المفوضة : «أقول فيها برأيي ، فإن كان صواباً ؛ فمن الله ورسوله ، وإن كان خطأ ؛ فمني ومن الشيطان» ^(٢) .

ومن ذلك ؛ ما روي أن علياً وابن مسعود وزيداً رضي الله عنهم خطأوا ابن عباس في ترك القول بالعول ، وأنكر عليهم ابن عباس قولهم بالعول ، بقوله : «من شاء أن يباهلي باهله ، إن الذي أحصى رمل عالج عدداً ، ألم يجعل في مال واحد نصفاً ، ونصفاً وثلثاً ، هذان نصفان ذهباً بالمال ، فأين موضع الثالث» ^(٣) .

ومن ذلك ؛ ما روي عن ابن عباس أنه قال : «ألا يتقي الله زيد بن ثابت

(١) تقدم تعليقاً (ص ٥٤ / ج ٤) .

(٢) جزء من أثر رواه سعيد بن منصور في «سننه» : أن عبدالله بن مسعود أتى في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ؛ فمات قبل أن يدخل بها ؛ فأتوا ابن مسعود ؛ فقال : التماسوا فعلكم أن تجدوا في ذلك أثراً ؛ فأتوا ابن مسعود ؛ فقالوا : التمسنا فلم نجد ؛ فقال ابن مسعود : أقول فيها برأيي ؛ فإن كان صواباً فمن الله عز وجل ، أرى لها صداق نسائها لا وكس ولا شطط ، وعليها العدة ولها الميراث ؛ فقام أبو سنان الأشجعي ؛ فقال : قضى رسول الله رضي الله عنه في امرأة منا يقال لها : بروع بنت واشق بهيل ما قلت ، ففرح عبدالله بموافقة قضاء رسول الله رضي الله عنه ، وفي رواية : فقام معقل بن سنان الأشجعي : ورواه الترمذى والحاكم والبيهقى .

(٣) انظر آراءهم في ذلك في الجزء التاسع : من «المحل» لابن حزم ، وفي باب العول بالجلد الثالث من «سنن» سعيد بن منصور .

يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أباً الأب أباً^(١) ، إلى غير ذلك من الواقع ، ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة ؛ فكان ذلك إجماعاً على أن الحق من أقوالهم ليس إلا واحداً .

ولقائل أن يقول : نحن لا ننكر وقوع الخطأ في الاجتهاد ، لكن فيما إذا لم يكن المجتهد أهلاً للاجتهاد أو كان أهلاً لكنه قصر في اجتهاده ، وإن لم يقصر ؛ لكنه خالف النص أو الإجماع والقياس الجلي ، أو في مطلوبه دون ما وجب عليه من حكم الله ؛ كما سبق تقريره في جواب السنة^(٢) .

وأما ما تم فيه الاجتهاد من أهله ، ولم يوجد له معارض مبطل ؛ فليس فيما ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطأ فيه .

الحجـة الرابـعة : من جهة المـعقول من ستـة أوجه :

الأول : أن الاجتهاد مكلف به بالإجماع ؛ فعند اختلاف المجتهدين في حكم الحادثة ، ومصير كل واحد إلى مناقضة الآخر ، إما أن يكون اجتهاد كل واحد منهمما مستندأ إلى دليل ، أو لا دليل لواحد منهمما ، وأن الدليل مستند أحدهما دون الآخر ، فإن كان الأول ؛ فالدليلان المتقابلان : إما أن يكون أحدهما راجحاً على الآخر أو هما متساويان ، فإن كان أحدهما راجحاً ؛ فالذاهب إليه مصيبة ، ومخالفه مخطيء ، وإن كان الثاني ؛ فمقتضاهما التخيير أو الوقف ؛ فالحاzman بالنفي أو الإثبات يكون مخطئاً ، وإن كان لا دليل لواحد منهمما ؛ فهما مخطئان ، وإن كان الدليل لأحدهما دون الآخر ؛ فأحدهما مصيبة ، والأخر مخطيء لا محالة .

(١) انظر : قضية الصحابة في الجد بالجلد الثالث من «سنن سعيد بن منصور» .

(٢) ما ذكره المستدل اجتهاد من كبار الصحابة ، ولا شك أنهم أهل للاجتهاد ولا يتهم مثلهم في التقصير ، وقد خطأ بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه ؛ بل جوز كل الخطأ على نفسه في اجتهاده .

الثاني : أن القول بتصويب المحتهدين يفضي عند اختلاف المحتهدين بالنفي والإثبات ، أو الخل والحرمة في مسألة واحدة إلى الجمع بين النقيضين ؛ وهو محال ، وما أفضى إلى المحال ؛ يكون محالاً .

الثالث : أن الأمة مجتمعة على تحويل المنازلة بين المحتهدين ، ولو كان كل واحد مصيبةً فيما ذهب إليه ، لم يكن للمناظرة معنى ولافائدة ، وذلك لأن كل واحد يعتقد أن ما صار إليه مخالفه حق ، وأنه مصيب فيه ، والمناظرة إما لمعرفة أن ما صار إليه خصمته صواب ، أو لرده عنه .

فإن كان الأول ؛ ففيه تحصيل الحاصل .

وإن كان الثاني ؛ فقصد كل واحد لرد صاحبه بما هو عليه ، مع اعتقاده أنه صواب يكون حراماً .

الرابع : أن المحتهد في حال اجتهاده إما أن لا يكون له مطلوب ، أو يكون ، فإن كان الأول ؛ فهو محال ، إذ المحتهد طالب ، وطالب لا مطلوب له ؛ محال . وإن كان الثاني ؛ فمطلوبه متقدم على اجتهاده ونظره ، وذلك مع عدم تعين المطلوب في نفسه ؛ محال .

الخامس : أنه لو صح تصويب كل واحد من المحتهدين ؛ لوجب عند الاختلاف في الآنية بالطهارة والنجاسة ، أن يقضى بصحة اقتداء كل واحد من المحتهدين بالأخر ، لاعتقاد المأمور صحة صلاة إمامه .

السادس : أن القول بتصويب المحتهدين يلزم منه أمور ممتنعة ، فيمتنع .

الأول : أنه إذا تزوج شافعي بحنفية ، وكانا مجتهدين ، وقال لها : أنت بائن ؛ فإنه بالنظر إلى ما يعتقد الزوج من جواز الرجعة تحوز له المراجعة ، والمرأة

بالنظر إلى ما تعتقده من امتناع الرجعة يحرم عليها تسلیم نفسها إليه ، وذلك ما يفضي إلى منازعة بينهما لا سبيل إلى رفعها شرعاً ؛ وهو محال .

الثاني : أنه إذا نكح واحد امرأة بغير ولی ، ونكحها آخر بعده بولي ؟ فيلزم من صحة المذهبين حل الزوجة للزوجين ؟ وهو محال .

الثالث : أن العامي إذا استفتى مجتهدين وختلفا في حكم ؛ فإنما أن يعمل بقوليهما ؛ وهو محال ، أو بقول أحدهما ولا أولوية ، وإنما لا بقول واحد منهمما ، فيكون متحيراً ؛ وهو ممتنع .

ولقائل أن يقول على الوجه الأول : إن المختار إنما هو القسم الأول من أقسامه .

قولهم : الدليلان إما أن يتساوا ، أو يتراجع أحدهما على الآخر .

قلنا : في نفس الأمر أو في نظر الناظر ؟ .

الأول : منع : وذلك لأن الأدلة في مسائل الظنون ليست أدلة لذواتها وصفات أنفسها ، حتى تكون في نفس الأمر متساوية في جهة دلالتها ، أو متفاوتة ، وإن كان في نظر الناظر ، فلا نسلم صحة هذه القسمة ، بل كل واحد منهمما راجح في نظر الناظر الذي صار إليه ، وذلك لأن الأدلة الظنية مما تختلف باختلاف الظنون ، فهي أمور إضافية غير حقيقة ، كما أن ما وافق غرض زيد فهو حسن بالنسبة إليه ، وإن كان قبيحاً بالنسبة إلى من خالف غرضه .

وعلى هذا ؛ فلا تخطئة علي ما ذكروه .

وإن سلمنا أن الدليلين في نفسيهما لا يخرجان عن المساواة أو الترجيح لأحدهما على الآخر ، غير أن النزاع إنما هو في الخطأ يعني عدم الإصابة لحكم

الله في الواقعه ، يعني عدم الظفر بالدليل الراجح ، ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل الراجح عدم الظفر بحكم الله في الواقعه ، لأن حكم الله تعالى عندنا عباره عما أدى إليه نظر المجتهد وظنـه ، لا ما أدى إليه الدليل الراجح في نفس الأمر .

وعلى الوجه الثاني : أن التناقض إنما يلزم أن لو اجتمع النفي والإثبات ، والخل والحرمة ، في حق شخص واحد ، من جهة واحدة ، أما بالنظر إلى شخصين ؛ فلا ، ولهذا ؛ فإن الميزة تحل للمضطرون بحرمة على غيره ، وإفطار رمضان مباح للمريض والمسافر ومن له عذر دون غيره ، وفيما نحن فيه كذلك ، فإن من وجب عليه الحكم بالخل الذي أداه ؛ نظره إليه ، غير من وجب عليه الحكم بالتحريم الذي أداه نظره إليه ، ثم لو كان ذلك ممتنعاً ؛ لما وجب على كل واحد من المجتهدين في القبلة ، إذا أدى اجتهاده إلى خلاف ما أدى إليه اجتهاد الآخر ، التوجه إلى الجهة التي غالب على ظنه أنها جهة القبلة ، كتحريم التوجه إليها بالنسبة إلى الآخر ، ولما حرم على كل واحد ما وجب على الآخر ؛ وهو ممتنع⁽¹⁾ .

وعلى الثالث : أن فائدة المعاشرة غير منحصرة فيما ذكره ، بل لها فوائد أخرى تجحب المعاشرة لها أو تستحب .

فالأول ؛ كالمناظرة لتعرف انتفاء الدليل القاطع الذي لا يجوز معه الاجتهاد ، أو لطلب تعرف الترجيح عند تساوي الدليلين في نظر المجتهد ، حتى يجزم بالنفي أو الأثبات ، أو يحل له الوقف ، أو التخيير ؛ لكونه مشروطاً بعدم الترجيح .

^{٤)} انظر التعليق : (ص ٢٢/ج ٤) .

والثانية ؛ كالمناظرة التي يطلب بها تزليل طرق الاجتهاد ، والقوة على استثمار الأحكام من الأدلة ، واستنباطها منها ، وشحذ الخاطر ، وتنبيه المستمعين على مدارك الأحكام وما نذرها ، لتحرير دواعيهم إلى طلب رتبة الاجتهاد ؛ لنيل الثواب الجزييل ، وحفظ قواعد الشريعة .

وعلى الرابع : أن مطلوب المجتهد ما يؤدي إليه نظره واجتهاده لا غير ، وذلك غير معين لا عنده ولا عند الله .

وعلى الخامس : أن ما ذكروه إنما يلزم أن لو كان القضاء بصحبة صلاة المأمور مطلقاً ، وليس كذلك ، وإنما هي صحيحة بالنسبة إليه ، غير صحيحة بالنسبة إلى مخالفه ، وشرط صحة اقتداء المأمور بالإمام ؛ اعتقاد صحة صلاة إمامه بالنسبة إليه .

وعلى السادس : أما الإلزام الأول ؛ فلا نسلم إففاء ذلك إلى منازعة لا ترفع ، لأنه يمكن رفعها فيما فرضوه من الصورة برفع الأمر إلى حاكم من حكام المسلمين ، أو محكم منهم ؛ فما حكم به وجب اتباعه ، كيف وإن ما ذكروه لم يكن لازماً من القول بتصويب المجتهدين ، بل إنما كان لازماً من القول بأنه يجب على كل مجتهد اتباع ما أوجبه ظنه ، وسواء كان مخططاً أو مصرياً ؛ لأن المصير غير معين ، وذلك متافق عليه ، فما هو جواب لهم هاهنا ؟ فهو جواب الخصم في قوله بتصويب .

وأما الإلزام الثاني ؛ فنقول : أي النكاحين وجد من معتقد صحته أولاً ؛ فهو صحيح ، والنكاح الثاني باطل ، لكونه نكاحاً لزوجة الغير ، وإن صدر الأول من لا يعتقد صحته ، كالنكاح بلا ولی من الشافعی ؛ فهو باطل ، والثاني صحيح .

وأما الإلزام الثالث فنقول : حكم العامي عند تعارض الفتوى في حقه ، حكم تعارض الدليلين في حق المجتهد ، من غير ترجيح ، وحكم المجتهد في ذلك إما التوقف ، أو التخيير على ما يأتي .

والأقرب في ذلك أن يقال : الأصل عدم التصويب ، والأصل في كل متحقق دوامه ، إلا ما دل الدليل على مخالفته ؛ والأصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه ، فيبقى فيه على حكم الأصل^(١) ، غير أنا خالفناه في تصويب واحد غير معين للإجماع^(٢) ، ولا إجماع فيما نحن فيه ، فوجب القضاء بنفيه .

فإن قيل : وإن كان الأصل عدم الدليل المخالف للنفي الأصلي ؛ إلا أنه قد وجد ، ودليله من جهة الكتاب ، والسنّة ، والإجماع ، والمعقول .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى في حق داود وسليمان : «وكلاً أتينا حكماً وعلماً» ، ولو كان أحدهما مخطئاً ؛ لما كان ما صار إليه حكماً لله ولا علماً .

وأما السنّة ؛ فقوله العطاء : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٣) ، ووجه الاحتجاج به ؛ أنه العطاء جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى مع اختلافهم في الأحكام نفياً وإثباتاً كما بیناه قبل ؛ فلو كان فيهم مخطئاً ؛ لما كان الاقتداء به هدى بل ضلال .

وأما الإجماع ؛ فهو أن الصحابة اتفقوا على توسيع خلاف بعضهم البعض من غير نكير منهم على ذلك ، بل ونعلم أن الخلفاء منهم كانوا يولون القضاة

(١) هذا استدلال بالاستصحاب وقد يعارض بأن الأصل عدم التخطئة والأصل في كل متحقق دوامه ؛ إلا ما دل على مخالفته ، والأصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه ؛ فيستتر فيه حكم الأصل .

(٢) دعوى الإجماع على تصويب واحد غير معين ليست صحيحة . انظر المسألة الخامسة والعشرين من مسائل الإجماع ، والمسألة الثانية من مسائل الاستصحاب .

(٣) تقدم الكلام عليه (ص ١٨٤ / ج ٤) .

والحكام مع علمهم بمخالفتهم لهم في الأحكام ، ولم ينكر عليهم منكر ، ولو تصور الخطأ في الاجتهاد ؛ لما ساغ ذلك من الصحابة ، كما لم يسوغوا ترك الإنكار على مانعي الزكاة ، وكل منكر أنكروه .

وأما من جهة المعقول ؛ فمن سبعة أوجه :

الأول : أنه لو كان الحق متعيناً في باب الاجتهاد في كل مسألة ؛ لنصب الله تعالى عليه دليلاً قاطعاً ؛ دفعاً للإشكال وقطعها لحججة المحتاج ، كما هو المأثور من عادة الشارع في كل ما دعا إليه .

ومنه ؛ قوله تعالى : «رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» ، وقوله تعالى : «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم» ، وقوله تعالى : «ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً» ولو كان عليه دليل قاطع لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتأنيم ؛ كالمخالف في العقليات .

الثاني : أنه لو كان الحق في وجهة واحدة ؛ لما ساغ لأحد من العامة تقليد أحد من العلماء إلا بعد الاجتهاد والتحري فيمن يقلده ، وليس كذلك ، وحيث وخيار في التقليد دل على التساوي بين المحتهدين ؛ فإن الشرع لا يخير إلا في حالة التساوي .

الثالث : أنه لو كان الحق في جهة واحدة ؛ لوجب نقض كل حكم خالقه ، كما قاله بشر المرسي والأصم^(١) وحيث لم ينقض ؛ دل على التساوي .

الرابع : لو أنه كان الحق في جهة واحدة ؛ لما وجب على كل واحد من المحتهدين اتباع ما أوجبه ظنه ، ولا كان مأموراً به ؛ لأن الشارع لا يأمر بالخطأ ،

(١) تقدمت ترجمتها : (ص ٢٢٠ / ج ٤) .

وحيث كان مأموراً باتباعه ؛ دل على كونه صواباً .

الخامس : أنه لا خلاف في ترجيح الأدلة المقابلة في المحتدات بما لا يستقل بإثبات أصل الحكم ولا نفيه ؛ فدل على أن الدليل من الجانبيين ما هو خارج عن الترجيح ؛ فالدليل على كل واحد من الحكمين قائم ؛ فكان حقاً .

السادس : أن حصر الحق في جهة واحدة مما يفضي إلى الصيق والخرج ، وهو منفي بقوله تعالى : «**وَمَا جَعَلْتُكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ**» ، قوله تعالى : «**إِنَّ رِبَّكُمْ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**» .

السابع : أنه لو كان المجتهد مخطئاً ؛ لما علم كونه مغفوراً له واللازم متنع ، وبيان الملازمة أنه لو كان مخطئاً ؛ فلا يخلو : إما أن لا يجوز كونه مخطئاً ، أو يجوز كونه مخطئاً .

الأول محال ؛ فإن من قال بالمخطئة ؛ لم يعين الخطأ في واحد ، بل أمكن أن يكون قائلاً بالنفي والإثبات .

والثاني ؛ فلا يخلو : إما أن يعلم مع تحويز كونه مخطئاً أنه قد انتهى في النظر ، الرتبة التي يغفر له بترك ما بعدها أو لا يعلم ذلك .

الأول محال ؛ فإن المجتهد لا يميز ما بين الرتبتين .

وإن كان الثاني ؛ فهو مجوز لترك النظر الذي أخل به بعد النظر الذي انتهى إليه ؛ لا يكون مغفوراً له ، وذلك متنع مخالف لإجماع الأمة على ثواب كل مجتهد ، وغفران ما أخل به من النظر .

والجواب عن الآية : أن غايتها الدلالة على أن كل واحد منهمما أوتي حكماً وعلماً ؛ وهو نكرة في سياق الإثبات ، فيشخص ، وليس فيه ما يدل على

أنه أöttى حكماً وعلمأً فيما حكم به ، وقد أمكن حمل ذلك على أنه أöttى حكماً وعلمأً بمعرفة دلالات الأدلة على مدلولاتها ، وطرق الاستبطاط فلا يبقى حجة في غيره .

وعن السنة ؛ أن الخبر وإن كان عاماً في الأصحاب والمقتدين بهم ، غير أن ما فيه الاقتداء غير عام ، ولا يلزم من العموم في الأشخاص العموم في الأحوال .

وعلى هذا ؛ فقد أمكن حمله على الاقتداء في الرواية عن النبي عليه لا في الرأي والاجتهاد وقد عمل به فيه ؛ فلا يبقى حجة فيما عداه ضرورة إطلاقه .

وعن الإجماع : أنه إنما لم ينكر بعض الصحابة على بعض المخالفه ؛ لأن الخطيء غير معين ، ومع ذلك ؛ فهو مأمور باتباع ما أوجبه ظنه ومثاب عليه ، والذي يجب إنكاره من الخطأ ما كان مخطئه معيناً وهو منهي عنه ، وما نحن فيه ليس كذلك .

وعن الشبهة الأولى من العقول : لا نسلم أنه لو كان الحكم في الواقعه معيناً ؛ لنصب الله عليه دليلاً قاطعاً ؛ إذ هو مبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله ، وقد أبطلناه في كتبنا الكلامية^(١) وإن سلمنا وجوب رعاية الحكمة ، ولكن لا مانع أن تكون الحكمة طلب الظن بذلك الحكم بناء على الأدلة الظنية لا طلب العلم به لنيل ثواب الظن والاجتهاد ؛ فإن ثوابه لزيادة المشقة فيه أزيد ، على ما قال عليه^(٢) : «ثوابك على قدر نصبك» ، وإن لم تظهر فيه حكمة ؛ فلا مانع من اختصاصه بحكمة لا يعلمهها سوى رب تعالى .

(١) تقدم الكلام عليه غير مرأة .

(٢) تقدم الكلام عليه في الجزء الثالث .

وعن الثانية : أنه إنما خير العامي في التقليد لمن شاء ؛ لكنه لا يقدر على معرفة الأعلم دون معرفة مأخذ المحتهدين . ووجه الترجيح فيه ، وذلك مما يخرجه عن العامية . وينعه من جواز الاستفتاء ، بل غاية ما يقدر على معرفته كون كل واحد منها عالماً أهلاً للاجتهاد ، ومن هذه الجهة قد استويوا في نظره ؛ فلذلك كان مخيراً حتى أنه لو قدر على معرفة الأعلم ولو بإخبار العلماء بذلك لم يجز له تقليد غيره .

وعن الثالثة : أنه إنما امتنع نقض ما خالف الصواب ؛ لعدم معرفة الصواب من الخطأ .

وعن الرابعة : أنها منقوضة بما إذا كان في المسألة نص ، أو إجماع ، ولم يعلم به المحتهد بعد البحث التام ؛ فإن الحكم فيها معين ، ومع ذلك ؛ فالجتهد مأمور باتباع ما أوجبه ظنه .

وعن الخامسة : أنا وإن سلمنا أن الترجح قد يكون بما لا يستقل بالحكم ؛ فلا يمنع ذلك من اعتباره جزءاً من الدليل .

وعلى هذا ؛ فالمرجوح لا يكون دليلاً ، وإن كان دليلاً ؛ لكن لا نسلم جواز ترتب الحكم على المرجوح مع وجود الراجح في نفس الأمر .

وعن السادسة : أن الحرج إنما يلزم من تعين الحق أن لو وجب على المحتهدين اتباعه قطعاً^(١) .

أما إذا كان ذلك مفوضاً إلى ظنونهم واجتهاداداتهم ؛ فلا .

كيف ويلزم على ما ذكروه ما إذا كان في المسألة نص أو إجماع ؛ فإن

(١) «أن الحرج إنما يلزم من تعين الحق ...» إلخ ؛ مراده : أن الحرج إنما يلزم من حصر الحق في جهة واحدة أن لو وجب على المحتهدين اتباعه عيناً ... إلخ بدليل ما تقدم في الشبهة .

الحكم فيها يكون معيناً وإن لزم منه الخرج^(١).

وعن السابعة : يمنع ما ذكروه من الملازمة ، وذلك ؛ لأن الكلام إنما هو مفروض فيما إذا علم المجتهد من نفسه انتهاءه في الاجتهاد ، واستفراغ الوسع إلى حد يقطع بانتفاء قدرته على المزيد عليه ، وذلك هو ضابط العلم بكونه مغفراً له ما ورائعه .

* المسألة السادسة :

اتفقوا في الأدلة العقلية المقابلة بالنفي والأثبات على استحالة التعادل بينها ، وذلك ؛ لأن دلالة الدليل العقلي يجب أن يكون مدلولها حاصلاً^(٢) ؛ فلو تعادل الدليلان في نفسهما ؛ لزم من ذلك حصول مدلوليهما ؛ كاالدليل الدال على حدوث العالم ، والدال على قدمه ، ويلزمه من ذلك اجتماع النقيضين ؛ وهو محال .

واختلفوا في تعادل الأمارات الظنية :

فذهب أحمد بن حنبل والكرخي إلى المنع من ذلك ، وذهب القاضي أبو بكر والجبائي وابنه^(٣) وأكثر الفقهاء إلى جوازه ، وهو المختار ، وذلك لأنه لو

(١) حكم الله في المسائل القطعية والاجتهادية لا حرج فيه ولو وفق إليه المجتهدون ولم يختلفوا فيه أرقى بهم وأيسر لهم عملاً ، وأبعد عن المشاكل التي تولد الحزارات وتورث الأزمات ، وأن الاختلاف ضرورة نشأت من اختلاف الاستعداد الفكري والتفاوت في الاطلاع على مدارك الأحكام ؛ فعدر الله من أخطأ الحق من المجتهدين رحمة منه بعباده ورفقاً للأصار عنهم فله الحمد والمنة .

(٢) «لأن دلالة الدليل العقلي يجب أن يكون مدلولها حاصلاً» هكذا بالنسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة : «يجب أن يكون مدلولها على ما دلت عليه» ؛ ولعل الصواب : «لأن الأدلة العقلية يجب أن يكون مدلولها حاصلاً» ؛ إذ هو المناسب لما بعده من التفريغ ؛ ولأن الدلالة لا مدلول لها إنما هي نسبة بين الأدلة ومدلولها .

(٣) الكرخي هو أبو الحسن بن عبيدة الله دلهم بن دلال البغدادي ، وأبو بكر هو محمد بن الطيب الباقلاني ، والجبائي هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب المعتزلي ، وابنه هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي ، وقد تقدمت ترجمتهم تعليقاً .

استحال تعادل الأمارتين في نفسيهما ؛ فإنما أن يكون ذلك محالاً في ذاته أو للدليل خارج ، الأول ؛ ممتنع ، فإنما لو قدرنا ذلك لم يلزم عنه لذاته محال عقلاً^(١) ، وإن كان الدليل من خارج عقلياً كان أو شرعاً ؛ فالأصل عدمه ، وعلى مدعشه بيانه^(٢) .

فإن قيل^(٣) : إذا قيل بتعادل الأمارتين ؛ فإنما أن يعمل بكل واحدة منها ، أو بإحداهما دون الأخرى ، أو لا يعمل ولا بوحدة منها .

الأول ؛ محال ، لما فيه من الجمع بين النقيضين .

والثاني محال ؛ لأنه إنما أن يعمل بوحدة منها على طريق التعين أو الإبهام ، فإن كان على طريق التعين ؛ فلا أولوية مع التساوي ، وإن كان على سبيل التخيير ؛ فهو ممتنع لوجوه ثلاثة :

الأول : أن الأمة مجتمعة على امتناع تخيير المكلفين في مسائل الاجتهاد .

(١) تقدم ما فيه تعليقاً (ص ١٦٩ / ج ٤) .

(٢) يظهر لي أن الدلالة مطلقاً سمعية أم عقلية ، قطعية أم ظنية إن اعتبرت بالواقع ؛ لم يكن بينها تعادل بل ما وافق الواقع كان حقاً صواباً ، وما خالقه ؛ فهو باطل ، وإن نظر إليها من جهة دلالتها في نظر المجتهد فقد تعادل لتفاوت المجتهدين استعداداً واطلاعاً وبحثاً ، والخطيء لعدم بلوغ المرجع أو ما يزيل اللبس عنه مأجور معدور حتى تقوم عليه الحجة .

(٣) يمكن تصوير لوازم الأمارتين في غير العمل بهما ؛ فيقال : إذا تقابلت الأمارتان نفيًا وإثباتاً ؛ فإنما أن يطابق كلًّا منها الواقع ، وذلك محال لما فيه من الجمع بين النقيضين ، وإنما لا يطابق الواقع شيء منها ، وذلك محال لما فيه من رفع النقيضين وإنما أن يطابق إحداهما الواقع دون الأخرى ؛ فما وافقه هو الحق المعتبر فضلاً عن كونه راجحاً ، وما سواه لغو باطل فضلاً عن كونه مرجحاً ؛ وبذلك يتم الدليل على عدم التعادل .

وكذلك يمتنع تعادلها باعتبار دلالتهما في نفسيهما لكمال علمه تعالى وحكمته ورحمته ولطفه بعباده ، أما تعادلها باعتبار نظر المجتهد ؛ فجائز ، كما سبق بيانه .

الثاني : أن التخيير إباحة للفعل والترك ، وهو عمل بأمرة الإباحة ، وهو ممتنع لما سبق .

الثالث : أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمتخاصلين ، وكذلك المفتى للعامي بين الحكم ونقضه ، وأن يحكم لزيد بحكم ولعمرو بنقضه ، وأن يحكم في يوم بحكم وفي الغد بنقضه ؛ وذلك محال .

والثالث أيضاً محال ؛ لما فيه من الجمع بين النقضين^(١) ولأن وضع الأمارتين يكون عبشاً ، والعبث في تصرفات الشارع ممتنع .

وأيضاً ؛ فإن الحكم عند الله تعالى في الواقع لا يكون إلا واحداً على ما سبق تقريره في المسألة المتقدمة ، وهو الذي وقع عليه اختياركم فلو تعادلت الأمارتين ؛ لزم من ذلك التضليل والخيرة في إصابة الحق ، وهو ممتنع على الشارع الحكيم .

والجواب عن الشبهة الأولى : بمنع الحصر فيما ذكروه ؛ إذ قد أمكن قسم ثالث^(٢) ، وهو العمل بمجموعهما بأن يكون كالدليل الواحد ومقتضاهما الوقف أو التخيير ، وإن سلمنا امتناع ذلك فما المانع من العمل بإحداهما على طريق التخيير ؟ بأن يعمل المكلف بما شاء منهما إن شاء أثبت وإن شاء نفى .

قولهم : أن الأمة مجتمعة على امتناع تخيير المكلف في مسائل الاجتهداد .

قلنا : متى إذا ترجح في نظره إحدى الإماراتن أو إذا تعادلتا ؟ الأول ؛ مسلم ، والثاني ؛ منوع ، ولا بعد في التخيير عند التعارض مع التساوي نازلاً

(١) المناسب أن يقول : «لما فيه رفع النقضين» ؛ لأن القسم الثالث في سلب العمل بكل منها بخلاف الأول .

(٢) تقدم أن الدليل اشتمل على ثلاثة أقسام إجمالاً ؛ فللمواافق لذلك أن يقول : «أمكن قسم رابع» .

منزلة ورود التخيير من الشارع بلفظ التخيير كما في خصال الكفار ، أو كما التخيير بين إخراج الحقائق وبينات اللبون عند ما إذا اجتمع في ماله مائتان من الإبل ، بقوله عليه السلام : «في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة»^(١) ، فإنه إن أخرج أربع حقائق ؛ فقد عمل بالنص ، وإن أخرج خمس بنات لبون ؛ فقد عمل بالنص .

قولهم : إن التخيير إباحة للفعل والترك ، وهو عمل بأماراة الإباحة ، وترك لأماراة الوجوب .

قلنا : إنما يلزم ذلك أن لو كان التخيير بالفعل والترك مطلقاً ، وليس كذلك ، وإنما هو تخيير العمل بأحد الحكمين ، مشروطاً بقصد العمل بدليله ، كما في التخيير بين القصر في السفر والإتمام ، بشرط القصد العمل بدليل الرخصة أو دليل الإتمام .

قولهم : أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للخصمين ، والمفتى للعامي بين الحكمين المتناقضين ، ليس كذلك ؛ بل التخيير إنما هو للحاكم والمفتى في العمل بإحدى الأمارتين عند الحكم والفتوى ؛ فلا بد من تعين ما اختاره دفعاً للنزاع بين الخصوم وللتخيير عن المستفي .

وأما حكمه لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه ؛ فغير متنع ، كما لو تغير اجتهاده ، وكذلك الحكم في يوم وبنقيضه في الغد ، وإنما يمتنع ذلك أن لو كان المحكوم عليه واحد ، لما فيه من إضرار المحكوم عليه بالحكم له بحل النكاح ، والانتفاع بالملك في وقت وتحريمه عليه في وقت آخر ، وإن سلمنا امتناع التخيير ؛ فما المانع من ترك العمل بهما والقول بتساقطهما؟

(١) جزء من حديث طويل رواه أحمد والنسائي وأبو داود والبخاري من طريق أنس : أن أبا بكر كتب لهم : «أن هذه فرائض الصدقية التي فرض رسول الله ﷺ ...» الحديث .

قولهم : إنه يلزم منه الجمع بين النقيضين ، إنما يلزم ذلك أن لو اعتقد نفي الحال والإباحة ، وأما إذا لم يعتقد شيئاً من ذلك ؛ فلا .

قولهم : إن وضع الأمارتين يكون عبشاً ، فهو مبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه في موضعه^(١) ، وبتقدير التسليم ؛ فلا يمتنع استلزم ذلك لحكمة استثار الله تعالى بالعلم بها دون المخلوقين .

كيف وقد أمكن أن تكون الحكمة فيه إيقاف المجتهد عن الجزم بالنفي أو الإثبات .

وعن الشبهة الثانية : أنا وإن سلمنا أن الحكم في المسألة لا يكون إلا واحداً ، ولكن ما المانع من تعادل الأمارات؟^(٢) .

قولهم : يلزم منه التحرير والتضليل ، إنما يلزم ذلك أن لو وكان مكلفاً بإصابة ما هو الحكم عند الله تعالى ، وليس كذلك ، وإنما هو مكلف بما أوجبه ظنه على ما سبق ، فإن لم يغلب على ظنه شيء ضرورة التعادل ؛ كان الواجب التخيير ، أو التوقف ، أو التساقط^(٣) .

* المسألة السابعة :

فيما يصح نسبته من الأقوال إلى المجتهد وما لا يصح :

ولا خلاف في صحة اعتقاد الواجب والتحريم ، أو النفي والإثبات معاً في مسألتين مختلفتين ؛ كوجوب الصلاة وتحريم الزنا في اعتقاد الجمع بين الأحكام

(١) تقدم الرد على ذلك غير مرة .

(٢) تقدم دليل المنع من تعادلهما باعتبارهما بالواقع ، وبالنظر إلى دلالتهما في أنفسهما ، وإن جاز تعادلهما في نظر المجتهد .

(٣) لا شك أن التعادل بينهما إنما كان في نظر المجتهد لقصوره ؛ فكان مدعواً ماجوراً لا في الواقع ولا من جهة دلالتهما في أنفسهما تعالى عن ذلك أحجم الحاكمين وأرحم الراحمين .

ال المختلفة التي لا تقابل بينها في شيء واحد ؛ كالتحريم ووجوب الحد ونحوه ، وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البطل ؛ كالاعتداد بالأطهار والحيض ، أو فعلين غير متضادين ؛ كخصال الكفارة .

وأما اعتقاد حكمين متقابلين في شيء واحد على سبيل البطل ، فقد اختلفوا فيه ، وبينما مأخذ القولين في المسألة المتقدمة ، وما هو المختار في ذلك .

وأما ما يقال في هذه المسألة : للمجتهد الفلاياني قوله ؛ فلا يخلو :
إما أن يكونا منصوصين في تلك المسألة ، أو أحدهما منصوص عليه ،
والآخر منقول ، فإن كان الأول ؛ فلا يخلو : إما أن يكون التنصيص عليهمما في
وقتين ، أو في وقت واحد .

فإن كان ذلك في وقتين ؛ فلا يخلو : إما أن يكون التاريخ معلوماً أو غير معلوم ، فإن كان الأول ؛ فالقول الثاني ناسخ للأول ، وهو الذي يجب إسناده إليه دون الأول ، لكونه مرجوعاً عنه ، وإن قيل أن الأول قوله ؛ فليس إلا يعني أنه كان قوله ، لا يعني أنه الآن قوله ومعتقده .

وإن كان الثاني ؛ فيجب اعتقاد نسبة أحدهما إليه والرجوع عن الآخر ،
وإن لم يكن ذلك معلوماً ولا معيناً .

وعلى هذا ؛ فيمتنع العمل بأحدهما قبل التبيين ، لاحتمال أن يكون ما عمل به هو المرجوع عنه .

وهذا كما إذا وجدنا نصين وعلمنا أن أحدهما ناسخ للآخر ولم يتبين لنا الناسخ والمنسوخ ؛ فإنه يمتنع العمل بكل واحد منهما لاحتمال أن يكون ما عمل به هو المنسوخ ، وكذلك الرواية ؛ فإنه إذا سمع كتاباً من الأخبار سوى خبر واحد منه وأشكل عليه ما سمعه من غيره ؛ فإنه لا يجوز له رواية شيء منه ،

لاحتمال أن يكون كذلك ما لم يروه .

وأما إن كان التنصيص عليهم في وقت واحد؛ فاما أن ينص على الراجح منها بأن يقول: «وهذا القول أولى» أو يفرغ عليه دون الآخر؛ فيظهر من ذلك أن قوله وما يجب أن يكون معتقداً له هو الراجح دون المرجو .

وأما أن لا يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسألة؛ فلا يخلو:

إما أنه ذكر ذلك بطريق الحكاية لأقوال من تقدم؛ فلا تكون أقوالاً له .

إما أن يكون ذلك بمعنى اعتقاده للقولين؛ وهو محال ، وذلك لأن دليلي القولين؛ إما أن يكون أحدهما راجحاً على الآخر في نظره ، أو هما متساويان .

فإن كان الأول؛ فاعتقاده لحكم الدليل المرجوح ممتنع .

وإن كان الثاني؛ فاعتقاده للترحيم والإباحة معاً في شيء واحد من جهة واحدة محال .

وان كان معنى القولين التخيير بين الحكمين أو التردد والشك؛ كتردد الشافعي في التسمية، هل هي آية من أول كل سورة؟ فذلك مما لا يصح معه نسبة القولين إليه .

ولهذا؛ فإن من قال بالتخيير بين خصال الكفار؛ لا يقال أن له في الكفار أقوالاً، وكذلك من شك في شيء وتردد فيه لا يقال: له فيه أقوال ، وإنما يمكن تصحيح ذلك بأن يحمل قوله في المسألة قولان؛ على أنه قد وجد فيها دللين متعارضين ، ولا موجود سواهما ، إما نصان ، أو استصحابان؛ كما إذا أعتقد عن كفارته عبداً غائباً منقطع الخبر؛ فإن الأصل بقاء حياته ، والأصل بقاء

اشتغال الذمة ، أو أصلان مختلفان ، والمسألة مشابهة لكل واحد من الأصلين على السوية .

ويمكن أن يقول بكل واحد منها قائل ؛ فقوله بوجود هذا الاحتمال ، وهذا الاحتمال قوله ، لكنه ليس قوله بحكم شرعي .

إما أن كان منصوصاً عليه والآخر منقولاً ؛ فذلك إنما يتصور في صورتين متناقضتين ، وعند ذلك ؛ فلا يخلو : إما أن يظهر بين الصورتين فارق ، أو لا يظهر ، فإن ظهر بينهما فارق ؛ فالنقل يكون متنعاً .

وإن لم يظهر بينهما فارق وكان الإمام قد نص على حكم الصورتين ؛ فلا يخلو : إما أن يكون قد نص عليهما في وقتين ، أو في وقت واحد .

فإن كان في وقتين : فلما أن يكون التاريخ معلوماً ، أو غير معلوم ، فإن كان معلوماً ؛ فتنصيصه على الحكم الآخر ، يستلزم ثبوت مثله في الصورة المنصوص عليها أولاً ، ضرورة عدم الفرق ، ويلزم من ذلك رجوعه عن الحكم المنصوص عليه أولاً ، وإن لم يكن التاريخ معلوماً ؛ فيجب اعتقاد اشتراك الصورتين في أحد الحكمين ، وهو ما نص عليه آخرأ ، وإن لم يكن معلوماً بعينه ؛ وعلى هذا فلا يمكن العمل بأحددهما على سبيل التعيين لجواز أن يكون هو المرجوع عنه كما أسلفناه .

إما إن نص على حكمي الصورتين في وقت واحد ؛ فهو كما لو نص عليهما في صورة واحدة ، وقد عرف ما فيه .

* المسألة الثامنة :

اتفقوا على أن الحكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية لصلاحة الحكم ؛ فإنه لو جاز نقض حكمه إما بتغير اجتهاده أو بحكم حاكم

آخر؛ لأمكن نقض الحكم بالنقض، ونقض نقض النقض إلى غير نهاية، ويلزم من ذلك؛ اضطراب الأحكام وعدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها.

إنما يمكن نقضه بأن يكون حكمه مخالفًا للدليل قاطع، من نص، أو إجماع، أو قياس جلي، وهو ما كانت العلة فيه منصوصة، أو كان قد قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، كما سبق تحقيقه^(١)، ولو كان حكمه مخالفًا للدليل ظني من نص أو غيره؛ فلا ينقض ما حكم به بالظن لتساويهما في الرتبة^(٢).

ولو حكم على خلاف اجتهاده مقلداً للمجتهد آخر؛ فقد اتفقوا على امتناعه وإبطال حكمه، ولو كان الحاكم مقلداً لإمام، وحكم بحكم يخالف مذهب إمامه، فإن قضينا بصحبة حكم المقلد ضرورة عدم المجتهد في زماننا؛ فنقض حكمه مبني على الخلاف في أنه هل يجوز له تقليد غير إمامه؟ فإن معنا من ذلك نقض، وإنما؛ فلا.

وأما المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى حكم في حق نفسه؛ كتجويز نكاح المرأة بلا ولد، ثم تغير اجتهاده؛ فإنما أن يتصل بذلك حكم حاكم آخر، أو لا يتصل.

فإن كان الأول؛ لم ينقض الاجتهاد السابق، نظراً إلى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته.

وإن كان الثاني؛ لزمه مفارقة الزوجة، وإنما؛ كان مستديعاً لحل الاستمتاع

(١) انظر الباب الثالث في أقسام القياس وأنواعه.

(٢) هذا تعليل آخر للمنع من نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية.

بها على خلاف معتقده ، وهو خلاف الإجماع .

وأما إن كان قد أفتى بذلك لغيره وعمل ذلك الغير بفتواه ثم تغير اجتهاده ؛ فقد اختلفوا في أن المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة ، لتغيير اجتهاد مفتيه؟ والحق وجوبه ، كما لو قلد من ليس له أهلية الاجتهاد في القبلة ، من هو من أهل الاجتهاد فيها ، ثم تغير اجتهاده إلى جهة أخرى في أثناء صلاة المقلد له ؛ فإنه يجب عليه التحول إلى الجهة الأخرى كما لو تغير اجتهاده هو في نفسه .

* المسألة التاسعة :

المكلف إذا كان قد حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل ؛ فإن اجتهد فيها ، وأداء اجتهاده إلى حكم فيها ؛ فقد اتفق الكل على أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما أوجبه ظنه وترك ظنه ، وإن لم يكن قد اجتهد فيها ؛ فقد اختلفوا فيه :

فقال أبو علي الجبائي : الأولى له أن يجتهد ، وإن لم يجتهد وترك الأولى ؛ جاز له تقليد الواحد من الصحابة إذا كان متراجحاً في نظره على غيره من خالقه ، وإن استووا في نظره يخير في تقليد من شاء منهم ، ولا يجوز له تقليد من عدتهم ، وبه قال الشافعي في «رسالته» القدية .

ومن الناس من قال : يجوز له تقليد الواحد من الصحابة أو التابعين ، دون من عدتهم ؛ قال محمد بن الحسن : يجوز تقليد العالم من هو أعلم منه ، ولا يقلد من هو مثله أو دونه ، وسواء كان من الصحابة أو غيرهم .

وقال ابن سريج بجواز تقليد العالم من هو أعلم منه إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد ، وقال أحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، وسفيان الثوري : يجوز

تقليد العالم للعالم مطلقاً؛ وعن أبي حنيفة في ذلك روایتان، وقال بعض أهل العراق: يجوز تقليد العالم فيما يفتني به وفيما يخصه، ومنهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه دون ما يفتني به، ومن هؤلاء من خصص ذلك بما يفوت وقته ولو اشتغل بالاجتهاد.

وذهب القاضي أبو بكر وأكثر الفقهاء إلى منع تقليد العالم للعالم، سواء كان أعلم منه أو لم يكن؛ وهو المختار.

إلا أن القائلين بذلك؛ قد احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من ذكرها والتنبيه على ضعفها، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار.

الحججة الأولى: أن من له أهلية الاجتهاد متمكن من الاجتهاد؛ فلا يجوز مع ذلك مصيره إلى قول غيره؛ كما في العقليات.

الثانية: أنه لو كان قد اجتهد وأدأه اجتهاده إلى حكم من الأحكام؛ لم يجز له تقليد غيره، وترك ما أدى إليه اجتهاده؛ فكذا لا يجوز له تقليله قبل الاجتهاد لإمكان أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف رأي من قلده.

الثالثة: أنه لو جاز لغير الصحابة تقليد الصحابة مع تمكنه من الاجتهاد؛ لجاز لبعض الصحابة من المحتهدين تقليد البعض، ولو جاز ذلك؛ لما كان لمناظراته فيما وقع بينهم من المسائل الخلافية معنى.

الرابعة: أن الصحابة كانت ترك ما رأته باجتهاودها لما تسمعه من الخبر عن النبي ﷺ؛ فكان عمل غيرهم بالخبر وترك العمل برأيهم أولى.

ولسائل أن يقول على الحجة الأولى: إنما لم يجز التقليد في العقليات ضرورة أن المطلوب فيها هو العلم^(١)، وهذا غير حاصل بالتقليد، بخلاف مسائل

(١) الأدلة العقلية تتفاوت كالأدلة السمعية؛ فقد يكون كل منهما قطعياً وقد يكون ظنياً اجتهادياً؛ فلا فرق.

الاجتهاد ؛ فإن المطلوب فيها هو الظن ، وهو حاصل بالتقليد فافترقا .

وعلى الثانية : أنه إذا اجتهد وأداه إلى حكم من الأحكام ، فوثقه به أتم من وثقه بما يقلد فيه الغير ؛ لأنه مع مساواة اجتهاده لاجتهاد الغير يتحمل أن لا يكون الغير صادقاً فيما أخبر به عن اجتهاده ، والمجتهد لا يكابر نفسه فيما أدى إليه اجتهاده ، وقبل أن يجتهد لم يحصل له الوثوق بحكم ما ؛ فلا يلزم من امتناع التقليد مع الاجتهاد امتناعه مع عدمه .

وعلى الثالثة : أن من المخالفين في هذه المسألة من يجوز تقليد الصحابة بعضهم لبعض ، إذا كان المقلد أعلم كما سبق في تفصيل المذاهب في أول المسألة .

وبتقدير التسليم ؛ فلا يخفى أن الوثوق باجتهاد الصحابي لمشاهدة الوحي ، والتلزيل ، ومعرفة التأويل ، والاطلاع على أحوال النبي ﷺ ، وزيادة اختصاص الصحابة ؛ التشدد في البحث عن قواعد الدين ، وتأسيس الشريعة ، وعدم تسامحهم فيها ، أشد من غيرهم على ما قال عليه السلام : « خير القرون القرن الذي أنا فيه »^(١) ، أثم من الوثوق باجتهاد غير الصحابي ، وما مثل هذا التفاوت ؟ فغير واقع بين الصحابة .

وعلى هذا ؛ فلا يلزم من جواز تقليد غير الصحابي للصحابي تقليد الصحابي للصحابي .

وعن الرابعة : أن الخبر لا يخلو : إما أن يكون صريحاً في مناقضة مذهب الصحابي ، أو لا يكون صريحاً ، بل دلالته على ذلك ظنية اجتهادية .

فإن كان الأول ؛ فلا خفاء في امتناع تقليد الصحابي معه ، كما ينتفع على

(١) نقدم (ص ١٨٤ ج ٤) .

الصحابي العمل برأيه مع ذلك الخبر ، وإن كان الثاني ؛ فلا نسلم أنه يجب على الصحابي الرجوع إليه ، مع استمراره على اعتقاد ما رأه أولاً ، وترجيع ما أداه إليه اجتهاده على ذلك الخبر ، وعلى ذلك ؛ فلا يمتنع تقليد الصحابي مع وجود ذلك الخبر .

والمعتمد في المسألة أن يقال : القول بجواز التقليد حكم شرعي ، ولا بد له من دليل ، والأصل عدم ذلك الدليل ؛ فمن ادعاء يحتاج إلى بيانه ، ولا يلزم من جواز ذلك في حق العامي العاجز عن التوصل إلى تحصيل مطلوبه من الحكم ؛ جواز ذلك في حق من له أهلية التوصل إلى الحكم وهو قادر عليه ، ووثقه به أتم مما هو مقلد فيه ، لما سبق .

فإن قيل : دليل جواز التقليد في حق من لم يجتهد ، وإن كانت له أهلية الاجتهاد : الكتاب ، والسنّة ، والإجماع ، والمعقول .

أما الكتاب؛ فقوله تعالى: «فاسألو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» أمر بالسؤال، وأدنى درجاته جواز اتباع المسؤول واعتقاد قوله، وليس المراد به من لم يعلم شيئاً أصلاً، بل من لم يعلم تلك المسألة، ومن لم يجتهد في المسألة، وإن كانت له أهلية الاجتهاد فيها غير عالم بها؛ فكان داخلاً تحت عموم الآية.

وأيضاً؛ قوله تعالى : «أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْكَمُ»
والمراد «أُولَئِكُمْ» العلماء ، أمر غير العالم بطاعة العالم ، وأدنى درجاته
جواز اتباعه فيما هو مذهبـه .

وأما السنة ؛ فقوله العظيم : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم»^(١) ، وقوله عز وجل : «عليكم بستي سنة الخلفاء الراشدين من بعدي»^(٢) .

(١) تقدم في الجزء الأول و(ص ١٨٤ / ج ٤).

(٢) جزء من حديث رواه أبو داود وغيره عن العريان بن سارية ؛ قال : صلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بنا رسول الله

وقوله الختل : «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»^(١) .

وأما الإجماع؛ فهو أن عمر رجع إلى قول علي عَنِّي اللَّهُ والى قول معاذ^(٢) ، وبایع عبد الرحمن بن عوف عثمان على اتباع سنة الشیخین أبي بكر وعمر^(٣) ، ولم ینکر ذلك أحد من الصحابة ، مع أن المقلد كان أهلاً للاجتہاد؛ فصار ذلك إجماعاً .

وأما العقول؛ فهو أنه لا يقدر باجتهاده على غير الظن ، واتباع المجتهد فيما ذهب إليه مفید للظن ، والظن معمول به في الشرعیات على ما سبق تقریره؛ فكان اتباعه فيه جائزأً .

والجواب عن الآية الأولى : أن المراد بأهل الذکر : أهل العلم ؛ أي : المتمكن من تحصیل العلم بأهليته فيما يسأل عنه ، لا من العلم بالمسألة المسؤول عنها حاضر عتید لديه ؛ فإن أهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء ، لا من حصل له ذلك الشيء .

والأصل تنزيل اللفظ على ما هو حقيقة فيه ، وعلى هذا ؛ فتحتص الآية بسؤال من ليس من أهل العلم ؛ كالعامي ، لمن هو أهل له ، وما نحن فيه هو من أهل العلم بالتفسیر المذکور ؛ فلا يكون داخلاً تحت الآية ؛ لأن الآية لا دلالة لها

= ثم أقبل علينا ؛ فوعظنا موعظة بلغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب ؛ فقلنا : يار رسول الله! كأنها موعظة مودع ؛ فماذا تعهد إلينا؟ فقال : «أوصيكم بالسمع والطاعة وإن عبداً حبشاً ؛ فإنه من يعش بعدي فسيرى أخلافاً كثيراً فعليكم بستتي ...». إلخ.

(١) رواه أحمد والترمذی وابن ماجه من طريق حذیفة ، ورواه الواقدی من طريق ابن مسعود بلفظ : «اقتدوا بالذین من بعدي من أصحابی ؛ أبي بکر وعمر واهتدوا بهدی عمار ، وتسکوا بعهد ابن مسعود». وفي سنده مولی ریعی بن حراش ؛ قال ابن حزم : أنه مجھول ، وذکرہ ابن حبان في «الثقات» .

(٢) انظر (ص ٢١٦ - ٢١٩ / ج ٢) من «أعلام الموقعين» طبع المکتبة التجاریة .

(٣) انظر (ص ١٨٦ ج ٤) .

على أمر أهل العلم بسؤال أهل العلم؛ فإنه ليس بالسائل أولى بذلك من المسؤول.

وعن الآية الثانية: أن المراد (بأولي الأمر) الولاية بالنسبة إلى الرعية، والمجتهدين بالنسبة للعوام، بدليل أنه الواجب الطاعة لهم واتباع المجتهد للمجتهد، وإن جاز عند الخصوم؛ غير واجب بالإجماع؛ فلا يكون داخلاً تحت عموم الآية.

وعن السنة؛ ما سبق في مسألة مذهب الصحابي هل هو حجة أو لا؟
وعن الإجماع أما عمر؛ فإنه لم يكن مقلداً لعلي ولعاذ فيما ذهبا إليه؛ بل لأنه اطلع من قوليهما على دليل أوجب رجوعه إليه.

وأما قصة عبد الرحمن بن عوف؛ فقد سبق جوابها في المسائل المتقدمة^(١).

وعن المعقول: أنه لو اجتهد وأدأه اجتهاده إلى حكم لم يجز له تقليد غيره في خلاف ما أدى إليه اجتهاده إجمالاً، فلو جاز له التقليد مع عدم الاجتهاد؛ لكن ذلك بدلًا عن اجتهاده، والبدل دون المبدل، والأصل أن لا يجوز العدول إلى البديل، مع إمكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصوده، اللهم إلا أن يرد نص بالتخمير يوجب إلغاء الزيادة من مقصود المبدل، أو نص بأنه بدل عند العدم لا عند الوجود^(٢)؛ كما في بنت مخاض، وابن لبون عن خمس وعشرين من الإبل؛ فإن وجود بنت مخاض يمنع من أداء ابن لبون، ولا يمتنع ذلك عند عدمها والأصل عدم ذلك النص.

(١) انظر ما تقدم تعليقاً (ص ١٨٦ ج ٤)

(٢) هكذا في النسخ المطبوعة، وفي المخطوطة: «نص بأنه يدل على عند الوجود لا عند العدم» والذي في النسخ المطبوعة هو الذي يتناسب مع التنظير الذي بعده.

كيف! وأن ما ذكروه معارض بقوله تعالى : «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ» ، وقوله تعالى : «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» ، وقوله تعالى : «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» ، وقوله تعالى : «وَلَا تَقْفَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» .

وبقوله ^(١) العطية : «اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له» ، وتقليد العالم للعالم يلزم منه ترك الاعتبار ، وترك العمل بحكم الله ورسوله ، وترك ما أنزل ، واقتفاء ما ليس له به علم ، وترك الاجتهاد المأمور به ، وهو خلاف ظاهر النص ، وإذا تعارضت الأدلة ؛ سلم لنا ما ذكرناه أولاً .

* المسألة العاشرة :

اختلقو في أنه هل يجوز أن يقال للمجتهد : احْكُمْ فَإِنَّكَ لَا تَحْكُمْ إِلَّا بالصواب ^(٢) ؟ فأجاز ذلك قوم ، ولكن اختلقو ؛ فقال موسى بن عمران ^(٣) بجواز ذلك مطلقاً للنبي وغيره من العلماء .

وقال أبو علي الجبائي بجواز ذلك للنبي خاصة في أحد قوله .

وقد نقل عن الشافعي في كتاب «الرسالة» ما يدل على التردد بين الجواز

(١) جزء من حديث رواه البخاري ومسلم من طريق علي لكن بلفظ : «اعلموا...» إلخ ، ولو صحت رواية : «اجتهدوا» لما صعَّبَ عملها على خصوص الاجتهداد في استنباط الأحكام من الأدلة ؛ فإنه اصطلاح حادث .

(٢) هذه المسألة من علم الكلام لا من أصول الفقه ، فإن البحث في جواز أن يقول الله لنبيه أو للمجتهد من أمره : «احْكُمْ فَإِنَّكَ لَا تَحْكُمْ إِلَّا بالصواب» ، أو تفويضه ذلك إليهم فعلاً ووقوعه منه ؛ بحث عن حكم صفة من صفات الله الفعلية المتصلة بالتشريع وبالقدر توفيقاً وتسييداً ، وموضوع ذلك علم الكلام ؛ فينبغي أن يكتفى ببحثها فيه ، وإن بحث في أصول الفقه ؛ فليكن ذلك من المبادئ الكلامية ؛ كمباحث الحاكم ، أو قبل مسائل الاجتهداد ؛ لرجوع بعض أدلة المسألة الأولى من مسائل الاجتهداد إليه .

(٣) «موسى بن عمران» ؛ وفي «مسودة آل تيمية» : «يونس بن عمران» ، وفي «المعتمد» لا بني الحسين البصري : «مويس بن عمران» ؛ فلينظر .

والمنع ، ومنع من ذلك الباقيون .

والختار جوازه دون وقوعه ، لكن لا بد من الإشارة إلى حجج عول عليها المحوzon بعضها يدل على الجواز ، وبعضها يدل على الواقع ، والتنبيه على ضعفها ؛ كالخاري من عادتنا ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المعتمد في هذه المسألة^(١) .

وقد احتجوا بالنص ، والإجماع ، والمعقول :

أما النص ؟ فمن جهة الكتاب والسنة .

أما الكتاب ؟ فقوله تعالى : «كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما حرم أسرائيل على نفسه» أضاف التحرير إليه ، فدل على كونه مفوضاً إليه .

وأما السنة ؟ فمن وجوه ، منها ما روي عن النبي العظيم أنه لما قال في مكة : «لا يختلي خلامها ولا يقصد شجرها» قال له العباس : إلا الإذخر ؛ فقال النبي العظيم : «إلا الإذخر»^(٢) .

ومعلوم أن ذلك لم يكن إلا من تلقاء نفسه ؛ لعلمنا بأن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة ، ولو لا أن الحكم مفوض إليه ؛ لما ساغ ذلك .

ومنها قوله العظيم : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسوابع عند كل صلاة»^(٣) ؛ ومنها قوله العظيم : «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق»^(٤) .

(١) قارن بين اختياره هنا واختياره في المسألة الأولى والثانية من مسائل الاجتهاد ، وبين ما ذكر فيها من الأدلة ومناقشتها لتعرف منهج الأمدي في اختياره واستدلاله ونقاشه .

(٢) تقدم (ص ٢٠٢ / ج ٤) .

(٣) رواه الجماعة .

(٤) جزء من حديث رواه أحمد وأبو داود من طريق علي بلفظ : «قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق ؛ فهاتوا صدقة الرقة ...». إلخ ، وفي البخاري ومسلم : «ليس على المسلم في عبدة ولا فرسه صدقة» .

ومنها ما روي أنه لما قيل له : أحجنا هذا العامنا أم للأبد؟ فقال : «بل للأبد ولو قلت : نعم ؛ لوجب»^(١) ، أضاف الوجوب والعفو إلى أمره وفعله ، ولو لا أنه مفوض إلى اختياره لما جاز .

ومنها ما روي عنه الظاهر أنه أمر منادياً يوم فتح مكة : «أن اقتلوا ابن حبابة وابن أبي سرح ولو كانوا متعلقين بأستار الكعبة»^(٢) ، ثم عفا عن ابن أبي سرح بشفاعة عثمان^(٣) ، ولو كان قد أمر بقتله بوحي ؛ لما خالفه بشفاعة عثمان .

ومنها ما روي عنه الظاهر أنه لما قتل النضر بن الحارث ؛ جاءته بنت النضر ، فأنشدته :

ما كان ضرك لو مننت وربما

مَنْ الْفَتَى وَهُوَ الْمَغِيظُ الْمَنْقَ

فقال الظاهر : «أما إني لو كنت سمعت شعرها ما قتلت»^(٤) ، ولو كان قتله

(١) يشير إلى ما رواه أحمد ومسلم والنسائي من طريق أبي هريرة قال : خطبنا رسول الله صلوات الله عليه وسلم ؛ فقال : «يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا» ؛ فقال رجل : أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ، ثلاثاً ؛ فقال النبي صلوات الله عليه وسلم : «لو قلت نعم لوجب ، ولما استطعت» ، وفي رواية ابن عباس عند أحمد والنسائي أن السائل الأقعن حبس .

(٢) يشير إلى ما رواه أبو داود والنسائي من حديث سعد بن أبي وقاص ؛ قال : لما كان فتح مكة أمن الرسول صلوات الله عليه وسلم الناس إلا أربعة وامرأتين ؛ وقال : «اقتلوهم وإن وجدوهم متعلقين بأستار الكعبة» ، عكرمة ابن أبي جهل وعبد الله بن خطل ، ومقيس بن حبابة وعبد الله بن سعد بن أبي سرح . انظر «تلخيص الحبير» .

(٣) انظر ترجمة عبدالله بن سعد بن أبي سرح وتفصيل شفاعة عثمان له في كتاب «الإصابة» لابن حجر .

(٤) قاتلة البيت هي : قتيلة - بالتصغير - بنت النضر بن الحارث القرشية من قصيدة لها ؛ مطلعها : يا راكباً إن الآئل مظنة من صبح خامسة وأنت موقف وقد قيل : إن الآيات مصنوعة . انظر القصة والقصيدة في ترجمة قتيلة في كتاب «الإصابة» لابن حجر ، وفي «سيرة ابن هشام» وفي «حاشية الأمير» على «معنى الليب» في مباحث «لو» .

بأمر من الله لما خالفه ، وإن سمع شعرها .

ومنها ما روي عنه العلامة : أنه لما قيل له إن ماعزاً رجم ؛ فقال : «لو كنتم تركتموه حتى أنظر في أمره»^(١) ؛ وذلك يدل على أن حكم الرجم كان مفوضاً إلى رأيه ؛ ومنها قوله العلامة : «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ؛ ألا فزوروها»^(٢) .

وعن لحوم الأضاحي : «ألا فانتفعوا بها»^(٣) ؛ وذلك يدل على تفويض الحلال والحرمة في ذلك إليه .

وأما الإجماع ؛ فما نقل عن أحاد الصحابة فيما حكم به : «إن كان صواباً ؛ فمن الله ورسوله ، وإن كان خطأ ؛ فمني ومن الشيطان» أضاف الحكم إلى نفسه ولم ينكر عليه منكر ؛ فصار ذلك إجماعاً .

ومن ذلك ؛ ما شاع وذاع من رجوع أحاد الصحابة عما حكم به أولاً ، من غير نكير عليه ولو لم يكن ذلك من تلقاء نفسه بل عن دليل من الشارع ؛ لما شاع ذلك منه ، ولما جاز تطابق الصحابة على عدم الإنكار عليه .

وأما المعقول ؛ فمن وجوه :

الأول : أنه إذا جاز تفويض الشارع إلى المكلف اختيار واحدة من خصال الكفارة ؛ جاز مثله في الأحكام .

الثاني : أنه إذا جاز أن يفوض إلى العامي العمل بما شاء من فتوى أي المجتهدين ؛ شاء من غير دليل ؛ جاز مثله في الأحكام الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين .

(١) انظر الكلام عليه في «تلخيص الخبر» ، وفي كتاب «الحدود» .

(٢) رواه مسلم وأبو داود والترمذني وأبي حبان والحاكم من طريق بريدة .

(٣) ورد تعليقاً في الجزء الثالث .

الثالث : أنه إذا جاز الحكم بالإمارة الظنية مع جواز الخطأ فيها عن الصواب ؛ جاز الحكم بما يختاره المجتهد من غير دليل ، وإن جاز عدوله عن جهة الصواب^(١) .

ولقائل أن يجيب عن الآية : بأن إسرائيل لم يكن من جملة بنيه حتى يكون داخلاً في عموم الآية ، وعند ذلك فيحتمل أن إسرائيل حرم ما حرم على نفسه بالاجتهاد ، مستنداً إلى دليل ظني ، لا أنه عن غير دليل .

وعن الخبر الأول ؛ أنه قد قيل : أن الإذخر ليس من الخلا ؛ فلا يكون داخلاً فيما حرم ، وعلى هذا فإياحته تكون بناء على استصحاب الحال ، والاستثناء من العباس والنبي الظن كان تأكيداً .

وبتقدير أن يكون مستثنى حقيقة ما حرم بطريق التأسيس ، لكن من المحتمل أن يكون ذلك بوحي سابق ؛ وهو الأولى ، لقوله تعالى في حق رسوله : « وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحى » أما أن يكون ذلك من تلقاء نفسه من غير دليل ؛ فلا .

وعن الخبر الثاني ؛ أنه من الجائز أن الوحي نزل بتخييره في أمرهم بالسواء الشاق عند كل صلاة ، وعدم أمرهم بذلك لا أن أمره لهم بالسواء يكون من تلقاء نفسه ، ويجب اعتقاد ذلك لما سبق في الآية .

وعن الخبر الثالث ؛ أنه إنما أضاف العفو إلى نفسه ؛ بمعنى أنه لم يأخذ صدقة الخيل والرقيق منهم لا بمعنى أنه المسقط لها ، ودليله ما سبق في الآية .

وعن الخبر الرابع ؛ أن قوله : « ولو قلت نعم لوجب » لا يدل على أن

(١) الجواز الأول والثالث جواز شرعى ؛ بمعنى الإباحة ، والجواز الثاني والرابع عقلى ؛ بمعنى الإمكان .

الوجوب مستنداً إلى قوله «نعم» من تلقاء نفسه؛ بل لأنَّه لا يقول ما يقول إلا بمحضِّ؛ لما سبق في الآية.

وعن الخامس؛ أنَّه يجوز أن يكون قد أبَيَحَ القتل، وتركه بالوحي بدليل ما سبق في الآية، وهو الجواب عن قصة النضر بن الحارث وما عزَّ.

وعن الخبر الأخير؛ أنَّه إنما نهى، وأبَاحَ بعد النهي بطريق الوحي، لا أن ذلك من تلقاء نفسه.

وعن الإجماع؛ أمَّا إضافة الخطأ إلى أنفسهم؛ فلا يدلُّ على أنَّ من حكم منهم أنَّه حكم من غير دليل؛ بل يمكن أن يكون حكمه بناءً على ما ظنه دليلاً وهو مخطيء فيه، ولو كان ذلك عن اختيار قد أبَيَحَ لهم العمل به لما شكوا في كونه صواباً.

وأمَّا رجوع أحد الصحابة عما حكم به إلى غيره؛ فإنما كان ذلك لظهور الخطأ؛ له فيما ظنه دليلاً على الحكم أولاً، وقد سوَّغ له الحكم به، أمَّا أن يكون ذلك من غير دليل؛ فلا.

وعن الوجه الأول من المعقول؛ أنَّه لا يلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد، جواز ذلك في الأحكام الشرعية، بدليل أنَّ العami له أن يتخيير في خصال الكفارة؛ ومن قال بجواز التخيير في الأحكام الشرعية لم يقض بجوازه لغير المجتهد ولو وقع التساوي بين الصورتين لجاز ذلك للعامي وهو ممتنع بالإجماع.

وبمثله يخرج الجواب عن الوجه الثاني.

وعن الوجه الثالث؛ أنَّه لا يلزم من جواز⁽¹⁾ العمل بالأمراء مع كونها مفيدة

(1) المراد هنا بالجواز: «الجواز الشرعي».

للظن ، العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم .

والمعتمد في المسألة أن يقال : لو امتنع ذلك ؛ إما أن يمتنع لذاته أو لمانع من خارج ، الأول ؛ محال ، فإننا إذا قدرناه ؛ لم يلزم عنه لذاته محال في العقل^(١) ، وإن كان لمانع من خارج ؛ فالأصل عدمه ، وعلى من يدعوه بيانه .

فإن قيل : يمتنع ذلك لأن الباري تعالى إنما شرع الشرائع لصالح العباد ، فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد ؛ فاختيار العبد متعدد بين أن يكون مصلحة وبين أن يكون مفسدة ، فلا نأمن من اختياره للمفسدة ، وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة .

والجواب عن هذا الإشكال : أنه مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى ؛ وقد أبطلناه في موضعه^(٢) ، وإن سلمنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى ، ولكن قد أمننا في ذلك من اختيار المفسدة لقول الله : (اختر فإنك لا تختر إلا الصواب)^(٣) .

فإن قيل : يمتنع على الشارع قول ذلك لاستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد ، كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم ، ثم لو جاز ذلك في حق المجتهد ؛ لجاز مثله في حق العمami ، وليس كذلك .

قلنا : دليل جواز ذلك من الشارع أنا لو قدرنا وروده منه ؛ لم يلزم عنه لذاته محال .

(١) انظر التعليق : (ص ١٧٠ / ج ٤) .

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً غير مرة .

(٣) هذا مجرد فرض وتقدير وقد ختمت الشرائع ولم يكن شيء مما فرض .

قولهم : إنه لا يتفق اختيار الصلاح في الأفعال الكثيرة .

قلنا : متى ؟ إذا أخبر الصادق بذلك أو إذا لم يخبر^(١) ؟

الأول ؛ منوع ، والثاني ؛ مسلم ، وعلى هذا فلو قال للعامي مثل ذلك ؛ كان جائزأً عقلاً ، ثم وإن سلمنا أنه لا يتفق اختيار المصلحة في الأفعال الكثيرة ، لكن متى إذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار ، أو إذا كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار ، الأول ؛ مسلم ، والثاني ؛ منوع .

فإن قيل : فيلزم من ذلك الإباحة وإسقاط التكليف .

قلنا : ليس كذلك ، بل هو إيجاب التخيير ، وإيجاب التخيير تكليف ، لا أنه إباحة وإسقاط للتوكيل .

فإن قيل : إنما يحسن إيجاب ما يمكن الخلو منه ، ويمتنع الخلو من الفعل والترك ؛ فلا يحسن إيجابه .

قلنا : هذا وإن استمر في إيجاب الفعل وتركه ؛ فلا يستمر في التخيير بين الأحكام التي يتصور الخلو منها كالتحريم بين أن يكون الفعل محرماً أو واجباً ، وذلك بأن يقال له : اختر إما التحرم ، وإما الوجوب ، وإيهما اخترت ؛ فلا تختر إلا ما المصلحة فيه .

ولا يخفى جواز الخلو منهما بالإباحة ، وإن سلمنا أن المصلحة خارجة عن نفس الفعل المختار ، وأنه يمتنع اختيار المصلحة في الأفعال الكثيرة ، ولكن ما المانع من ذلك في الأفعال القليلة ؟

فإن قيل : أنه إما أن يكون قد أوجب عليه اختيار ما المصلحة فيه ، أو

(١) تقدم تعليقاً : أن الشرائع ختمت ولم يخبر بشيء من ذلك .

خَيْرٌ بَيْنَ الْمُصْلَحَةِ وَالْمُفْسَدَةِ ، فَإِنْ كَانَ الْأُولُّ ؛ فَقَدْ كَلَفَهُ مَا لَا يُطَاقُ ، حِيثُ أَوْجَبَ عَلَيْهِ اخْتِيَارَ الْمُصْلَحَةِ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِي ؛ فَهُوَ مُحَالٌ عَلَى الشَّارِعِ ، لَمَّا فِيهِ مِنِ الْإِذْنِ مِنْهُ فِي فَعْلِ الْمُفْسَدَةِ وَهُوَ خَارِجٌ عَنِ الْعَدْلِ .

قَلَنَا : إِنْ أَوْجَبَ عَلَيْهِ اخْتِيَارَ الْمُصْلَحَةِ ، وَإِنْ كَانَ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ ؛ فَهُوَ جَائِزٌ عَلَى مَا سَبَقَ تَقْرِيرِهِ ، وَإِنْ خَيْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ ؛ فَلَا يَمْتَنِعُ ذَلِكَ ، كَمَا أَنَّهُ يُوجَبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ بِمَا أَوْجَبَهُ ظَنُّهُ مِنِ الْأَمْارَةِ الظَّنِينَيةِ ، وَإِنْ كَانَ مُخْطَنًا مُرْتَكِبًا لِلْمُفْسَدَةِ كَمَا تَقْرَرَ قَبْلَهُ ، وَإِذَا جَازَ إِيْجَابُ فَعْلِ مَا هُوَ مُفْسَدَةً مَعَ دُمُّ عِلْمِ الْمُكْلَفِ بِهِ ؛ جَازَ التَّخْيِيرُ بَيْنَ الْمُصْلَحَةِ وَالْمُفْسَدَةِ ، مَعَ دُمُّ عِلْمِ الْمُكْلَفِ بِذَلِكَ^(١) .

* المَسَأَلَةُ الْخَادِيَّةُ عَشْرَةُ :

الْقَاتِلُونَ بِجَوازِ الْاجْتِهَادِ لِلنَّبِيِّ الْعَلِيِّ ؛ اخْتَلَفُوا فِي جَوازِ الْخَطْأِ عَلَيْهِ فِي اجْتِهَادِهِ ؛ فَذَهَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَى الْمَنْعِ مِنْ ذَلِكَ .

وَذَهَبَ أَكْثَرُ أَصْحَابِنَا وَالْحَنَابَةَ وَأَصْحَابُ الْحَدِيثِ وَالْجَبَائِيِّ وَجَمَاعَةُ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَى جَوازِهِ ، لَكِنْ شَرْطُ أَنْ لَا يَقْرَرُ عَلَيْهِ ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ ، وَدَلِيلُهُ الْمَنْقُولُ وَالْمَعْقُولُ .

أَمَا الْمَنْقُولُ ؟ فَمِنْ جِهَةِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ .

أَمَا الْكِتَابُ ؟ فَقَوْلُهُ تَعَالَى : «عَفَا اللَّهُ عَنْكُمْ لَمْ أَذِنْتُ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمُوا الْكَاذِبِينَ» وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى خَطْطِهِ فِي إِذْنِهِ لَهُمْ .

وَقَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْمَفَادَةِ فِي يَوْمِ بَدرٍ : «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى

(١) مقتضى ما قبله أن يقول : وإذا جاز إيجاب ما قد يكون مفسدة في الواقع ؛ لظن المكلف أو علمه أنه مصلحة جاز التخيير بين ما هو مصلحة وما هو مفسدة لظن المكلف أو علمه أن كلاً منها يفضي إلى المصلحة على السواء .

حتى يشخن في الأرض» إلى قوله تعالى : «لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عظيم»^(١) ، حتى قال النبي ﷺ : «لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه إلا عمر»^(٢) ؛ لأنه قد أشار بقتلهم ونهى عن المفادة ، وذلك دليل على خطئه في المفادة .

وقوله تعالى : «إنا أنا بشر مثلكم»^(٣) أثبت المماطلة بينه وبين غيره ، وقد جاز الخطأ على غيره ؛ فكان جائزًا عليه ، لأن ما جاز على أحد المثليين ؛ جاز على الآخر .

وأما السنة ؛ فما روي عن النبي ﷺ ؛ أنه قال : «إنا أحكم بالظاهر ؛ وإنكم لتختصمون إلى ، ولعل أحدكم أحسن بحجته من بعض ، فمن قضيت له بشيء من مال أخيه ؛ فلا يأخذ ، فإنما يقطع له قطعة من النار»^(٤) ، وذلك يدل على أنه قد يقضي بما لا يكون حقًا في نفس الأمر .

وأيضاً ؛ ما روي عنه ﷺ ؛ أنه قال : «إنا أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكروني» .

وأيضاً ؛ ما اشتهر عنه ﷺ من نسيانه في الصلاة ، وتحلله عن ركعتين في الرباعية في قصة ذي اليدين ؛ وقول ذي اليدين : أقصرت الصلاة أم

(١) سبق أن هذا خطأ في الاجتهاد في تحقيق المطالب في جزئيات ، وهو ما يسميه الشاطبي في «الموافقات» اجتهاداً عاماً وليس اجتهاداً في تأسيس تشريع وإنشاء قواعد تعتبر منهاجاً ، وهذا ما يسميه الشاطبي اجتهاداً خاصاً وكذا الكلام فيما يأتي بعد .

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً (ص ٢٠١ / ج ٤) .

(٣) ليس المراد بالأية إثبات المماطلة في البشرية من كل وجه حتى يصح الاستدلال بها على جواز الخطأ على النبي ﷺ ؛ كغيره من البشر ؛ فإن له خواص انفرد بها عن غيره ، وإنما المراد نفي الملكية عنه ؛ لدلالة السياق على ذلك ؛ فالحصر إضافي .

(٤) تقدم ما فيه تعليقاً (ص ٢١٠ / ج ٤) .

سهوت ؟ فقال النبي ﷺ : «أحق ما يقول ذو اليدين؟» فقالوا : نعم^(١) .

وأما المعقول ؛ فإنه لو امتنع وقوع الخطأ منه في اجتهاده ؛ فإنما أن يكون ذلك لذاته ، أو لأمر من خارج ، لا جائز أن يقال بالأول ، فإنما لو فرضناه ؛ لم يلزم عنه الحال لذاته عقلاً^(٢) ، وإن كان لأمر خارج ؛ فالأخصل عدمه ، وعلى مدعيه بيانه .

فإن قيل : ما ذكرتكم معارض من ثلاثة أوجه :

الأول : أنا قد أمرنا باتباع حكمه على ما قال تعالى : «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ما قضيت ويسلموا تسليماً» فلو جاز عليه الخطأ في حكمه ؛ لكننا قد أمرنا باتباع الخطأ ، والشانع لا يأمر بالخطأ^(٣) .

الثاني : أن الأمة إذا اجmetت على حكم مجتهد فيه ؛ كان إجماعهم معصوماً عن الخطأ كما سبق بيانيه ، ولو جاز على النبي الخطأ في اجتهاده ؛ وكانت الأمة أعلى رتبة منه ؛ وذلك محال .

الثالث : أن المقصود من البعثة وإظهار المعجزة اتباع النبي ﷺ في الأحكام الشرعية ، إقامة لمصالح الخلق ، فلو جاز عليه الخطأ في حكمه ؛ لأوجب ذلك التردد في قوله والشك في حكمه ، وذلك مما يدخل بمقصود البعثة

(١) يشير إلى ما رواه البخاري ومسلم من طريق أبي هريرة ؛ إلا أن الأمدي اقتصر على محل الشاهد منه وتصرف في لفظه ، وقد قال الحافظ ابن حجر في «التلخيص» : إن لهذا الحديث طرقاً كثيرة وألفاظاً مختلفة جمعها للحافظ صلاح الدين العلائي ، وتتكلم عليها .

(٢) تقدم ما فيه تعليقاً : (ص ١٧٠ / ج ٤) .

(٣) إنما يلزم أمرنا بما أخطأ فيه والتردد فيما جاء به لو أقر على خطئه ونحن نقول : إنه تعالى لا يقره على خطئه .

وهو محال .

والجواب عن الإشكال الأول : أنه يلزم على ما ذكروه أمر الشارع للعامي ، باتباع قول المفتى مع جواز خطئه ، فما هو جواب لهم في صورة الإلزام ؟ فهو جواب لنا في محل النزاع .

وعن الإشكال الثاني : أن من الناس من منع من تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد ، فضلاً عن وقوعه وامتناع الخطأ فيه .

ومنهم من جوزه وجوز مع ذلك مخالفته لإمكان الخطأ فيه ؛ كما سبق ذكره في مسائل الإجماع .

وبتقدير التسليم لانعقاد الإجماع عن الاجتهاد وامتناع الخطأ فيه ؛ فلا مانع منه ، ولا يلزم من ذلك علو رتبة الأمة على رتبة النبي عليه السلام مع اختصاصه بالرسالة ، وكون عصمة الإجماع مستفادة من قوله ، وأنه الشارع المتابع ، وأهل الإجماع متبعون له ، ومامورون بأوامره ، ومنهيون بنواهيه ، ولا كذلك بالعكس .

وعن الثالث : أن المقصود من البعثة ، إنما هو تبليغه عن الله تعالى أوامره ونواهيه ، والمقصود من إظهار المعجزات ، إظهار صدقه فيما يدعية من الرسالة والتبلیغ عن الله تعالى ، وذلك ما لا يتصور خطئه فيه بالإجماع ، ولا كذلك ما يحکم به عن اجتهاده ؛ فإنه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ، ولا بطريق التبليغ ، بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين ، فتطرق الخطأ إليه في ذلك لا يوجب الإخلال بمعنى البعثة والرسالة .

* المسألة الثانية عشرة :

اختلقو في النافي ، هل عليه دليل أو لا؟

منهم من قال : لا دليل عليه ، وسواء كان ذلك من القضايا العقلية أو الشرعية .

ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضعين .

ومنهم من أوجبه عليه في القضايا العقلية دون الشرعية .

والختار إنما هو التفصيل ، وهو أن النافي إما أن يكون نافياً بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه ، أو مدعياً للعلم أو الظن بالنفي .

فإن كان الأول ؛ فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ، ولا يلزمه ذلك ، كما لا يطلب على دعواه : أني لست أجد ألمأ ولا جوعاً ولا حرّاً ولا برداً إلى غير ذلك .

وإن كان الثاني ؛ فلا يخلو إما أن يدعي العلم بنفي ما نفاه ضرورة ، أو لا بطريق الضرورة .

فإن كان الأول ؛ فلا دليل عليه أيضاً ، لأنه إن كان صادقاً في دعوى الضرورة ؛ فالضروري لا يطالب بالدليل عليه ، وإن لم يكن صادقاً في دعواه الضرورة ؛ فلا يطالب بالدليل عليه أيضاً ، فإنه ما ادعى حصوله له عن نظر ، ويكفي المنع في انقطاعه ، حيث أنه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك ، والنظر غير مدعى له ، وإن ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة ؛ فلا يخلو ، إما أن لا يكون قد حصل له بطريق مفض إليه ، أو يكون بطريق مفض إليه ، لا جائز أن يقال بالأول ، لأن حصول علم غير ضروري من غير طريق يفضي إليه محال .

وإن كان الثاني ؛ فلا بد عند الدعوى والمطالبة بدليلها من ذكره وكشفه لينظر فيه ، وإلا كان قد كتم علماً نافعاً مست الحاجة إلى إظهاره ، ودخل تحت

قوله **الظاهر** : «من كتم علمًا نافعًا ؛ فقد تبأ مقعده من النار» ؛ ولأنه لا فرق في ذلك في دعوى الإثبات والنفي^(١) ، وقد وجوب على مدعى الإثبات ذكر الدليل ، فكذلك في دعوى النفي ، كيف أن الإجماع منعقد على أن من ادعى الوحدانية لله تعالى وقدمه^(٢) ، أنه يجب عليه إقامة الدليل ، وإن كان حاصل دعوى الوحدانية نفي الشريك ، وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث والأولية ، ولهذا نبه الله تعالى على نفي آلهة غير الله على الدليل في قوله تعالى : «لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا ...» الآية .

فإن قيل : فماذا تقولون فيما إذا ادعى رجل أنهنبي ، ولم تقم على دعواه ببينة ، هل يلزم المنكرين لنبوته إقامة الدليل على أنه ليسنبي أو لا يلزم؟ .

وكذلك من أنكر وجوب صلاة سادسة ، أو صوم شوال ، أو المدعى عليه بحق ، إذا أنكر ما ادعى عليه به ، هل يلزم إقامة الدليل على ما نفاه أو لا؟ إن قلتم بالأول ؛ فهو خلاف الإجماع ، وإن قلتم بالثاني مع كونه نافيًا في قضية غير ضرورية ؛ فقد سلمتم محل النزاع .

قلنا : النفي في جميع هذه الصور لم يخل عن دليل يدل على النفي ، غير أنه قد يكتفى بظهوره عن ذكره ، وهو البقاء على النفي الأصلي ، واستصحاب الحال مع عدم القاطع له ، وهو ما يدل على النبوة ، وما يدل على وجوب صلاة سادسة ، وعلى وجوب صوم شوال ، وشغل الذمة .

وإذا قيل : إن النافي عليه دليل ؛ فالدليل المساعد في ذلك إما نص وارد من الشارع يدل على النفي أو إجماع من الأمة ، وإما التمسك باستصحاب

(١) «في دعوى الإثبات والنفي» ؛ لعله : «بين دعوى الإثبات والنفي» .

(٢) ورد تعليقاً في الجزء الأول .

النفي الأصلي وعدم الدليل المغير القاطع ، وأما الاستدلال بانتفاء اللازم على انتقام الملزم .

وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي؟ اختلفوا فيه^(١) بناء على الاختلاف في جواز تخصيص العلة ، ولا فرق في ذلك بين قياس العلة والدلالة ، والقياس في معنى الأصل .

* * *

(١) هكذا في المطبوعة ، وعبارة الخطوط : «اختلفوا فيه وال الصحيح أنه جائز ولا فرق ...». إلخ ؛
فلينظر .

الباب الثاني

في التقليد، والفتوى، والمستفتى، وما فيه من الاستفتاء وما يشتبه عن ذلك من المسائل

أما التقليد^(١)؛ فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ، وهو مأخذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه ، وذلك كالأخذ بقول العami ، وأخذ المحتهد بقول من هو مثله^(٢) ، وعلى هذا ؛ فالرجوع إلى قول النبي العظيم وإلى ما أجمع عليه أهل العصر من المحتهدين ، ورجوع العami إلى قول الفتوى ، وكذلك عمل القاضي بقول العدول لا يكون تقليداً^(٣) ؛ لعدم عروه عن الحجة الملزمة .

أما في قبول قول الرسول ؛ فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة

(١) انظر : (ص ٢٦٠ / ج ١٩ ، وص ١٥ / ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» ، وتفصيل الكلام على التقليد ومناظرة بين مقلد وصاحب حجة في (ج / ٢) من «أعلام الموقعين» .

(٢) أخذ العami بقول العami تقليد محروم ، وأخذ مجتهد في مسألة علم حكمها بقول مثله فيها محروم ، وأخذه بقول مثله في مسألة يمكنه أن يعرف حكمها مختلف فيه ؛ فكلام الأمدي هنا محمل ، وسيجيء تفصيله لذلك .

(٣) الظاهر أن رجوع العami إلى قول الفتوى تقليد ، والظاهر جوازه لمن عجز عن التدليل ؛ أما عمل الحكم بقول العدول فهو تحقيق مناط القاعدة الفقهية المستنبطة من الأدلة وتطبيقاتها على القضايا الجزئية ، ويسمى الاجتهاد بالمعنى العام ويكون من المقلد والمجتهد .

ووجوب قبول قول الإجماع قول الرسول ، ووجوب قبول قول المفتى والشاهدin
الإجماع على ذلك^(١) ، وإن سمي ذلك تقليداً بعرف الاستعمال ؛ فلا مشاحة
في اللفظ^(٢) .

واما المفتى ؛ فلا بد وأن يكون من أهل الاجتهاد ، وإنما يكون كذلك بأن
يكون عارفاً بالأدلة العقلية كأدلة حدوث العلم ، وإن له صانعاً ، وأنه واحد
متصرف بما يجب له من صفات الكمال والجلال ، منه عن صفات النقص
والخلل ، وأنه أرسل محمدًا ﷺ وأيده بالمعجزات الدالة على صدقه في
رسالته ، وتبلغه للأحكام الشرعية ، وأن يكون مع ذلك عارفاً بالأدلة السمعية
 وأنواعها ، واختلاف مراتبها في جهات دلالاتها ، والناسخ والنسخ منها ،
والتعارضات ، وجهات الترجيح فيها ، وكيفية استثمار الأحكام منها ، على ما
سبق تعريفه ، وأن يكون عدلاً ثقة حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الأحكام
الشرعية ، ويستحب له أن يكون قاصداً للإرشاد ، وهداية العامة إلى معرفة
الأحكام الشرعية ، لا بجهة الرياء والسمعة ، متصفاً بالسكينة والوقار ليرغب
المستمع في قبول ما يقول ، كافأً نفسه بما في أيدي الناس ، حذراً من التنفيذ
عنه .

واما المستفتى ؛ فلا يخلو ، إنما أن يكون عالماً قد بلغ رتبة الاجتهاد ، أو لم
يكن كذلك .

(١) «وجوب قبول الإجماع قول الرسول ...». إلخ في العبارة تحرير أو توسيع في التعبير ، ولعل
الأصل : «واما في وجوب قبول أهل الإجماع ؛ فقول الرسول ، وأما في وجوب قبول قول المفتى والشاهدin
فالإجماع» .

(٢) ليس هذا مجرد اختلاف في العبارة والاصطلاح بل الاختلاف بين حقائق مدلولات تلك
 العبارة يتبعه اختلاف في حكم بعضها واتفاق على حكم بعض آخر ؛ كما سيجيء .

فإن كان الأول قد اجتهد في المسألة وأدأه اجتهاده إلى حكم من الأحكام؛ فلا خلاف في امتناع اتباعه لغيره في خلاف ما أدأه إليه اجتهاده. وإن لم يكن قد اجتهد فيها؛ فقد اختلفوا في جواز اتباعه لغيره من المتجهدين فيما أدى إليه اجتهاده، وقد سبق الكلام فيه بجهة التفصيل وما هو المختار^(١).

وإن لم يكن من أهل الاجتهاد؛ فلا يخلو، إما أن يكون عامياً صرفاً لم يحصل له شيء من العلوم التي يرتقي بها إلى رتبة الاجتهاد، أو أنه قد ترقى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد.

فإن كان الأول؛ فقد اختلف في جواز اتباعه لقول المفتى، وال الصحيح أن وظيفته اتباع قول المفتى على ما يأتي، وإن كان الثاني؛ فقد تردد أيضاً فيه، وال الصحيح أن حكمه حكم العامي.

وأما ما فيه الاستفتاء؛ فلا يخلو، إما أن يكون من القضايا العلمية أو الظنية الاجتهادية؛ فإن كان الأول فقد اختلف أيضاً في جواز اتباع قول الغير عنه، ووجوب اتباع قول المفتى.

والحق امتناعه كما يأتي، وإن كان الثاني؛ فهو المخصوص بجواز الاستفتاء عنه، ووجوب اتباع قول المفتى.

إذا أتينا على ما حققناه، فلنرجع إلى المسائل المتشبعة عنه وهي ثمان.

* المسألة الأولى :

اختلافوا في جواز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد في وجود

(١) انظر المسألة التاسعة من مسائل الاجتهاد.

الله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما لا يجوز عليه ، وما يجب له ، وما يستحيل عليه .

فذهب عبيد الله بن الحسن العنبري^(١) والخشوية^(٢) والتعليمية إلى جوازه ، وربما قال بعضهم أنه الواجب على المكلف ، وإن النظر في ذلك والاجتهاد فيه حرام ، وذهب الباقيون إلى المنع منه ؛ وهو المختار لوجهه .

الأول : أن النظر واجب ، وفي التقليد ترك الواجب ؛ فلا يجوز ، ودليل وجوبه أنه لما نزل قوله تعالى : «إن في خلق السموات والأرض» الآية ، قال العطيد : «ويل من لا يأكها بين لحييه ، ولم يتفكرا فيها»^(٣) يوعد على ترك النظر والتفكير فيها ، فدل على وجوبه .

الثاني : أن الإجماع من السلف منعقد على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ، وما لا يجوز ، فالتقليد إما أن يقال أنه محصل للمعرفة ، أو غير محصل لها : القول بأنه محصل للمعرفة يمتنع لوجهه :

الأول : أن الفتى بذلك غير معصوم ، ومن لا يكون معصوماً ، لا يكون خبره واجب الصدق ، وما لا يكون واجب الصدق ؛ فخبره لا يفيد العلم .

الثاني : أنه لو كان التقليد يفيد العلم ؛ لكن العلم حاصلاً لمن قلد في

(١) «العنيري» : تقدمت ترجمته (ص ٢١٥ ج ٤) .

(٢) انظر : «الخشوية» (ص ١٧١ ج ١) .

(٣) ذكره الزمخشري في تفسير آية : «إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهر» [آل عمران] ، وقال ابن حجر في كتابه «الكافي الشافعي في تخريج أحاديث الكشاف» : رواه ابن مردوه في تفسير سورة الروم من رواية أبي جناب عن عطاء ، عن عائشة ؛ قال : لما نزلت هذه الآية : «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم ولسانكم» ؛ قال رسول الله ﷺ : «ويح من لا يأكها بين لحييه ثم لم يتفكرا فيها» ، وفي «صحيحة ابن حبان» : لما نزل : «إن في خلق السموات والأرض» [آل عمران] ؛ قال : «ويل لكل من فرأهن ولم يتدبّرها ويل له ، ويل له» . انظر «الكوكب النير» للفتوحى .

حدوث العالم ، ولن قلد في قدمه ؛ وهو محال لإفضائه إلى الجمع بين كون العلم حادثاً وقدرياً .

الثالث : أنه لو كان التقليد مفيداً للعلم ؛ فالعلم بذلك أما إن يكون ضرورياً أو نظرياً ، لا يجوز أن يكون ضرورياً ، وإلا لما خالف فيه أكثر العقلاة ، ولأنه لو خلا الإنسان وداعي نفسه من مبدء نشأته لم يجد ذلك من نفسه أصلاً ، والأصل عدم الدليل المفضي إليه فمن ادعاه لا بدل له من بيانه .

الوجه الثالث من الوجوه : الأول أن التقليد مذموم شرعاً ؛ فلا يكون جائزاً ، غير أنا خالفنا ذلك في وجوب اتباع العامي للمجتهد ، وفيما ذكرناه من الصور فيما سبق لقيام الدليل على ذلك ، والأصل عدم الدليل الموجب للاتباع فيما نحن فيه ، فنبقى على مقتضى الأصل ، وبيان ذم التقليد قوله تعالى حكاية عن قوم : «إنا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آثارهم مقتدون» ذكر ذلك في معرض الذم لهم .

فإن قيل : ما ذكرتكم معارض من وجوه :

الأول : أن النظر غير واجب لوجوه :

الأول : أنه منهي عنه ، ودليل النهي عنه الكتاب والسنة .

أما الكتاب ؟ فقوله تعالى :

«ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا» والنظر يفضي إلى فتح باب الجدال ؛ فكان منهياً عنه .

وأما السنة : فما روي عن النبي ﷺ أنه نهى الصحابة لما رأهم يتكلمون في مسألة القدر ، وقال :

«إغا هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا»^(١) ؛ وقال البغدادي : «عليكم بدين العجائز»^(٢) وهو ترك النظر ، ولو كان النظر واجباً ؛ لما كان منهياً عنه .

الثاني : أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة الخوض والنظر في المسائل الكلامية مطلقاً ، ولو وجد ذلك منهم ؛ لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ، ولو كان النظر في ذلك واجباً ؛ لكانوا أولى بالمحافظة عليه .

الثالث : أنه لم ينقل عن النبي صلوات الله عليه ، ولا عن أحد من الصحابة والتابعين إلى زمننا هذا الإنكار على من كان في زمانهم من العوام ، ومن ليس له أهلية النظر على ترك النظر ، مع أنهم أكثرخلق ، بل كانوا حاكمين بإسلامهم مقررين لهم على ما هم عليه .

الرابع : لو كان النظر في معرفة الله تعالى واجباً ؛ فإنما أن يجب على العارف ، أو على غير العارف .

الأول ؛ محال لما فيه من تحصيل الماصل .

والثاني ؛ يلزم منه أن يكون الجهل بالله تعالى واجباً ضرورة توقف النظر الواجب عليه ، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ولأنه يلزم منه توقف معرفة إيجاب الله تعالى على معرفة ذاته ، ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على إيجابه وهو دور .

(١) يشير إلى ما رواه أحمد في «مسنده» وأبن ماجه في «سننه» من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : خرج علينا رسول الله ﷺ ذات يوم والناس يتكلمون في القدر ؛ قال : فكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب ، قال ؛ فقال لهم : «ما لكم تصربون كتاب الله بعضه ببعض ، بهذا هلك من كان قبلكم ...» إلخ .

(٢) لا أصل بهذا النقط ، وقد روی الدیلمی من حديث ابن عمر مرفوعاً : «إذا كان آخر الزمان واختلفت الأهواء ؛ فعلیکم بدين أهل البدایة والنساء» ، وفي سنده محمد بن البیلمانی ضعیف جداً ، وقال القاری والصفانی : موضوع ، انظر «الجامع الصغیر» للسیوطی ، و«کشف الخفا» للعجلونی .

المعارضة الثانية : أن النظر مظنة الوقوع في الشبهات ، واضطراب الآراء ، والخروج إلى الفضلال بخلاف التقليد ؛ فكان سلوك ما هو أقرب إلى السلمة أولى ، ولهذا صادفنا أكثر الخلق على ذلك فكان أولى بالاتباع .

الثالثة : أن أدلة الأصول فيما يرجع إلى الغموض والخفاء أشد من أدلة الفروع ، فإذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة أدلتها دفعاً للحرج ؛ فلأن يجوز ذلك في الأصول أولى .

الرابعة : أن الأصول والفروع قد استويا في التكليف بهما ، وقد جاز التقليد في الفروع ، فكذلك في الأصول .

والجواب عن المعارضه الأولى بمنع النهي عن النظر .

وأما الآية : فالمراد بها إنما هو الجدال بالباطل على ما قال تعالى : «وجادلوا بالباطل ليذحضوا به الحق» دون الجدال بالحق .

ودليله قوله تعالى : «وجادلهم بالتي هي أحسن» .

وقوله تعالى : «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن» .

ولو كان الجدال بالحق منهاً عنه ؛ لما كان مأموراً به ، ثم كيف يكون النظر منهاً عنه وقد أثني الله تعالى على الناظرين بقوله تعالى : «ويتفكرن في خلق السماوات والأرض» .

أورد ذلك في معرض الثناء والمدح ، والنهي عنه لا يكون مدوحاً عليه ، وبه يخرج الجواب عن نهيء عن النظر في القدر .

وقوله ^(١)الظاهر : «عليكم بدين العجائز» لم يثبت ولم يصح ، وإن صح ؛

(١) انظر التعليق : (ص ٢٧٤ / ج ٤) .

فيجب حمله على التفويض إلى الله تعالى فيما قضاه وأمضاه جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة .

قولهم : «لم ينقل عن أحد من الصحابة النظر في ذلك» يلزم منه نسبة الصحابة إلى الجهل بمعونة الله تعالى ، مع كون الواحد منا عالماً بذلك وهو محال ، وإذا كانوا عالمين بذلك ؛ فليس العلم بذلك من الضروريات ، فتعين إسناده إلى النظر والدليل ، وإنما لم تنقل عنهم الماناظرة في ذلك ، لصفاء أذهانهم ، وصحة عقائدهم ، وعدم من يحوجهم إلى ذلك ، وحيث نقل عنهم ذلك في مسائل الفروع ، فلكونها اجتهادية ، والظنو فيها متفاوتة بخلاف المسائل القطعية^(١) .

قولهم : إن النبي ﷺ والصحابة لم ينكروا على العامة ترك النظر .

قلنا : إنما لم ينكروا ذلك ، لأن معرفة الواجبة كانت حاصلة لهم ، وهي المعرفة بالدليل من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل .

قولهم : «إن وجوب النظر يلزم منه وجوب الجهل بالله تعالى» ؛ إنما يلزم

(١) كان الصحابة أعرف بالله تعالى وأبعد نظراً وأدق فهماً في نصوص الشريعة من جاء بعدهم لصفاء أذهانهم ومكانتهم من النبي ﷺ ، ونزول الوحي عليه ، ولم يكن بينهم اختلاف في التوحيد ، ولا مناظرات في مسائله لرجوعهم إلى الفطرة السليمة ، والأدلة العقلية الصريرة ، ونصوص الشريعة الصحيحة ، وبعدهم عن موارد الشبه ومتار الأهواء ، لأنهم لم يتخللوا الكلام في تفاصيل لم تدع الضرورة إلى البحث فيها ، ولا خاضوا فيما لا يعنيهم من المسائل ؛ مثل : الوجود عين الموجود أو غيره ، والصفة عين الموصوف أو غيره ، ورؤية الخلق لربهم بكيف أو لا ، وفي جهة أو لا ، وتعريف الزمان ، والحركة ، والسكون ، وبقاء العرض زمانين ... ، إلى أمثال ذلك مما تكلّف القول فيه كثير من الباحثين بعدهم ، فأورثهم حيرة وحاد بهم عن الجادة ، وإنما تكلّموا في تفاصيل الفروع لوقوعها ، وضرورة الناس إلى معرفة أحكامها ، واتختلفوا في مسائل منها ؛ للإجماع في الأدلة ، وللتباوت في البلاغ والفهم ، ونحو ذلك من الأسباب ، واتفقوا في مسائل لم يوجد فيها المقتضي للخلاف .

ذلك أن لو كان الجهل مقدوراً للعبد وهو غير مسلم .

قولهم : «يلزم منه الدور» لا نسلم ذلك فإن الواجب الشرعي عندنا غير متوقف على النظر كما سبق في مسألة شكر النعم .

قولهم : «إن النظر مظنة الواقع في الشبهات والتردي في الصالات» .

قلنا : فاعتقاد من يقلده إما أن يكون عن تقليد أو نظر ، ضرورة امتناع كونه ضرورياً ، فإن كان الأول ؛ فالكلام فيمن قلده كالكلام فيه ، وهو تسلسل متنع .

وإن كان الثاني ؛ فالمحذور اللازم من النظر لازم في التقليد مع زيادة ، وهو احتمال كذب من قلده فيما أخبره به ، بخلاف الناظر مع نفسه فإنه لا يكابر نفسه فيما أدى إليه نظره .

قولهم : إن التقليد عليه الأكثر ، والسود الأعظم .

قلنا : ذلك لا يدل على أنه أقرب إلى السلام ، لأن التقليد في العقائد المضلة أكثر من الصحيحة ، على ما قال تعالى : «وَانْطَعَ أَكْثَرُهُمْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُّوْكُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» .

وقال تعالى : «وَقَلِيلٌ مَا هُمْ» وقال البغداد : «تفترق أمتي ثلاثة وسبعين فرقة ، واحدة ناجية ، والباقي في النار» وإنما كان ذلك لأن أدلة الحق دقيقة غامضة ، لا يطلع عليها سوى أصحاب الأذهان الصافية والعقول الراجحة ، مع المبالغة في الجد والاجتهاد ، وذلك ما ينذر ويقل وقوعه ^(١) .

(١) أدلة الشريعة وإن كانت دقيقة ؛ إلا أنها واضحة في المراد منها ، ميسورة لمن تدبرها ورد متشابهها إلى محكمها ومجملها إلى مفصلها ، قال تعالى : «ولقد يسرنا القرآن للذكر» ، وفي الحديث : «تركتكم على الحجۃ البیضاء لیلها کنهارها لا يزیغ عنها إلا هالک» ، وما كان الله ليعنّد إلى عباده بتشريع لا تبلغه عقولهم ، ولا يدركه إلا النزr القليل منهم ، ولا ليکلفهم بما في فهمه عنك وحرج وهو العليم الحکیم والودود الرحیم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وما كان رسوله ليلغز في بلاغه ولا يعیم في =

قولهم : إن أدلة الأصول أخفى ؛ فكان التقليد فيها أولى من الفروع ليس كذلك ، فإن المطلوب في الأصول القطع واليقين ، وذلك لا يحصل من التقليد ، بخلاف الفروع ؛ فإن المطلوب فيها الظن ، وهو حاصل من التقليد ؛ فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع جوازه في الأصول ^(١) .

وبه يكون الجواب عن المعارضة الأخيرة أيضاً .

* المسألة الثانية :

العامي ومن ليس له أهلية الاجتهاد وإن كان محصلاً لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمـه اتباع قول المجتهدـين ، والأخذ بفتواه عند المحققـين من الأصولـيين ، ومنعـ من ذلك بعض المـعتـزلـة البـغـادـيـن ، وـقـالـوا : لا يجوزـ ذلك إلا بعدـ أن يـتبـينـ له صـحةـ اـجـتـهـادـهـ بـدـلـيلـهـ .

ونقل عن الجبائي أنه أباح ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس ، والختار إنما هو المذهب الأول ، ويدل عليه النص والإجماع والمعقول ، أما النص ؟ فقوله تعالى : «فَاسْأُلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ، وهو عام لكل المخاطبين ، ويجب أن يكون عاماً في السؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع ^(٢) ، وإلا ؛ كان متناولاً لبعض ما لا يعلم بعينه ، أو لا بعينه : والأول غير مأخذـ من دلالةـ الـلـفـظـ ، والثـانـي يـلـزـمـ منهـ تـخـصـيـصـ ما تعليمـهـ وارـشـادـهـ وهوـ أـفـصـحـ الـخـلـقـ وـأـكـمـلـهـ بـيـانـاـ ، وـأـرـحـمـهـ بـأـمـتـهـ ، وـأـنـاـ أـتـيـ النـاسـ مـنـ قـبـلـ الشـرـهـ الـفـكـرـيـ وـدـخـلـهـ فـيـمـاـ لـاـ يـعـيـنـهـ بـقـصـدـ أـوـ بـغـيرـ قـصـدـ وـاتـبـاعـهـ لـتـشـابـهـ النـصـوصـ اـبـتـغـاءـ الـفـتـنـةـ ، وـاتـبـاعـاـلـلـهـوـيـ وـالـوـهـمـ وـالـخـيـالـ .

(١) المطلوب في الأصول والفروع يتفاوت في نظر الباحث حسب تفاوت البلاغ والفهم ، فما كان من ذلك ضرورياً لم يذر فيه من بلغه ، وما كان للاجتهاد فيه مجال طلب كل بما أداء إليه اجتهاده سواء في ذلك الفروع والأصول .

(٢) قارن بين استدلالـهـ بـالـآـيـةـ عـلـىـ الـعـمـومـ وـرأـيـهـ فـيـ صـيـغـ الـعـمـومـ .

فهم من معنى الأمر بالسؤال ، وهو طلب الفائدة ببعض الصور دون البعض ، وهو خلاف الأصل ، وإذا كان عاماً في الأشخاص وفي كل ما ليس بمعلوم ؛ فأدلى درجات قوله : **«فاسألوها»** الجواز وهو خلاف مذهب الخصوم .

وأما الإجماع : فهو أنه لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدین ، ويتبعونهم في الأحكام الشرعية ، والعلماء منهم يبادرون إلى إجابة سؤالهم من غير إشارة إلى ذكر الدليل ، ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير ، فكان إجماعاً على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقاً .

وأما المعقول : فهو أن من ليس له أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية ؛ إما أن لا يكون متبعداً بشيء ، وهو خلاف الإجماع من الفريقين ، وإن كان متبعداً بشيء ؛ فإما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليل ، الأول ؛ ممتنع لأن ذلك مما يفضي في حقه وفي حق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشغال عن المعيش ، وتعطيل الصنائع والحرف ، وخراب الدنيا ، وتعطيل الحرج والنسل ، ورفع الاجتهاد ، والتقليل رأساً ، وهو من الحرج والإضرار المنفي بقوله تعالى : **«وما جعل عليكم في الدين من حرج»** وبقوله الشهيد : **«ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام»**^(١) ، وهو عام في كل حرج وضرار ، ضرورة كونه نكرة في سياق النفي .

غير أنا خالفناه في امتناع التقليل في أصول الدين ، لما بيناه من الفرق في مسألة امتناع التقليل في أصول الدين^(٢) ، ولأن الواقع الحادثة الفقهية أكثر بأضعافٍ كثيرةٍ من المسائل الأصولية التي قيل فيها بامتناع التقليل ؛ فكان الحرج

(١) رواه مالك وعنه الشافعي عن يحيى المازني مرسلأ ، ورواه أحمد وعبدالرازق وابن ماجه من طريق ابن عباس وفي سنته جابر الجعفي ، وهو ضعيف متهم بالكذب ، ولكن يشهد لمعناه أصول الشريعة في الكتاب والسنة .

(٢) تقدم ما فيه : (ص ٢٦٩ / ج ٤) .

في إيجاب الاجتهاد فيها أكثر، فبقينا فيما عدا ذلك عاملين بقضية الدليل، وهو عام في المسائل الاجتهادية وغيرها.

فإن قيل : ما ذكرتُوه معارض بالكتاب والسنّة والمعقول .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : «وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» .

والقول بالتقليد قول بما ليس بعلوم ؛ فكان منهياً عنه .

وأيضاً قوله تعالى حكاية عن قوم : «إِنَّا وَجَدْنَا أَبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى
أَثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ» ، ذكر ذلك في معرض الذم للتقليد ، والمذموم لا يكون جائزاً .

وأما السنّة ؛ فقوله العلامة ^(١) : «طَلَبُ الْعِلْمِ فِرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» ، وقوله
العلامة ^(٢) : «اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له» .

والنصان عامان في الأشخاص وفي كل علم ، وهم يدلان على وجوب
النظر .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن العامي لو كان مأموراً بالتقليد ؛ فلا يأمن أن يكون من قلده
مخطئاً في اجتهاده ، وأنه كاذب فيما أخبره به ؛ فيكون العامي مأموراً باتباع

(١) رواه الطبراني في «الكبير» و«الأوسط» من طريق ابن مسعود ، وفيه عثمان بن عبد الرحمن
القرشي ، عن حماد بن أبي سليمان ، وعثمان هذا ؛ قال فيه البخاري : مجاهول . ولا يقبل من حديث
حماد إلا ما رواه عنه القدماء شعبة والشوري والدستوائي ، ومن عدا هؤلاء رروا عنه بعد الاختلاط ، ورواه
الطبراني في «الأوسط» من طريق أبي سعيد الخدري وفي سنته يحيى بن هاشم السمسار كذاب ، ورواه
الطبراني في «الأوسط» عن ابن عباس ، وفي سنته عبدالله بن عبد العزيز أبي رواه ضعيف جداً ، ورواه
الطبراني في «الصغير» من طريق الحسين بن علي وفي سنته عبد العزيز بن أبي ثابت ضعيف جداً .

انظر كتاب «العلم» من «مجمع الزوائد» .

(٢) تقدم تعليقاً : (ص ٢٥٣ ج ٤) .

الخطأ والكذب ، وذلك على الشارع ممتنع .

الثاني : أن الفروع والأصول مشتركة في التكليف بها ؛ فلو جاز التقليد في الفروع لمن ظهر صدقه فيما أخبر به ؛ لجاز ذلك في الأصول .

والجواب عن الآية الأولى : أنها مشتركة الدلالة ، فإن النظر أيضاً والاجتهاد في المسائل الاجتهدية قول بما ليس معلوم .

ولا بد من سلوك أحد الأمرين ، وليس في الآية دليل على تعين امتناع أحدهما ، كيف و يجب حملها على ما لم يعلم فيما يشترط فيه العلم تقليلأً لتخصيص العموم ، ولما فيه من موافقة ما ذكرناه من الأدلة .

وعن الآية الثانية : بوجوب حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم ، جمعاً بينها وبين ما ذكرناه من الأدلة .

وعن الخبر الأول : أنه متزوك بالإجماع في محل النزاع ، فإن القائل فيه قائلان ؛ قائل بأن الواجب التقليد ، وسائل أن الواجب إنما هو النظر والعلم غير مطلوب فيهما إجماعاً .

وعن الثاني : لا نسلم دلالته على الوجوب على ما سبق تعريفه^(١) ، وإن دل على وجوب الاجتهاد ، لكنه لا عموم له بالنسبة إلى كل مطلوب حتى يدخل فيه محل النزاع^(٢) ، وإن كان عاماً بلفظه ، لكن يجب حمله على من له أهلية الاجتهاد جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة .

وعن الوجه الأول : من المعقول أنه وإن اجتهد العامي ؛ فلا نأمن من وقوع الخطأ منه ، بل هو أقرب إلى الخطأ لعدم أهليته ، والمحذور يكون مشتركاً .

(١) سبق في المسألة الثانية من مسائل الأمر .

(٢) انظر هذا مع ما تقدم له في الاستدلال بأية : «فاسأموا أهل الذكر» .

وعن الوجه الثاني : ما سبق من الفرق^(١) .

* المسألة الثالثة :

القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي اتفقوا على جواز استفتائه لمن عرفه بالعلم ، وأهلية الاجتهاد والعدالة بأن يراه منتصباً للفتوى ، والناس متفقون على سؤاله والاعتقاد فيه ، وعلى امتناعه فيمن عرفه بالصد من ذلك .

وأختلفوا في جواز الاستفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهة .

والحق امتناعه على مذهب الجمهور ، وذلك لأنه لا تأمن أن يكون حال المسؤول كحال السائل في العامية المانعة من قبول القول .

ولا يخفى أن احتمال العامية قائم ، بل هو أرجح من احتمال صفة العلم والاجتهاد ، نظراً إلى أن الأصل عدم ذلك ، وإلى أن الغالب إنما هو العوام ، وإن اندراج من جهلنا حالة تحت الأغلب ؛ أغلب على الظن ، ولهذا امتنع قبول قول مدعى الرسالة وقبول قول الراوي والشاهد ، إذا لم يقم الدليل على صدقه .

فإن قيل : إذا لم يعرف العامي السائل عدالة المفتى ؛ فلا يخلو :

أما أن يقال : أنه يجب عليه البحث عن عدالته ، أو لا يجب .

فإن قيل بالأول ؛ فهو عدم خلاف ما الناس عليه في العادة من غير نكير .
وإن قيل بالثاني ؛ فلا يخفى أن احتمال عدم العدالة مقاوم لاحتمال العدالة .

وعند ذلك فاحتمال صدقه فيما يخبر به ، مقاوم لاحتمال كذبه .

وعند ذلك ؛ إما أن يلزم من جواز الاستفتاء مع الجهل بالعدالة جوازه مع

(١) تقدم ذلك في المسألة الأولى من مسائل التقليد .

الجهل بالعلم أو لا يلزم ؛ فإن لم يلزم فما الفرق؟ وإن لزم ؛ فهو المطلوب .

قلنا : لا نسلم جريان العادة بما ذكروه عند إرادة الاستفتاء ، وعلى هذا ؛ فلا بد من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدل أو عدلين .

وإن سلمنا أنه لا يحتاج إلى البحث عن ذلك ؛ فالفرق ظاهر ، وذلك لأن الغالب من حال المسلم ولا سيما المشهور بالعلم والاجتهاد إنما هو العدالة ، وهو كاف في إفادة الظن ، ولا كذلك في العلم ، لأنه ليس الأصل في كل إنسان أن يكون عالماً مجتهداً ، ولا الغالب ذلك .

* المسألة الرابعة :

إذا استفتني العامي عالماً في مسألة فأفاته ، ثم حدث مثل تلك الواقعة ؛ فهل يجب على الفتى أن يجتهد لها ثانياً ، ولا يعتمد على الاجتهاد الأول؟ اختلفوا فيه ، فمنهم من قال : لا بد من الاجتهاد ثانياً لاحتمال أن يتغير اجتهاده ، ويطلع على ما لم يكن اطلع عليه أولاً .

ومنهم من قال : لا حاجة إلى اجتهاد آخر ، لأن الأصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه أولاً .

والختار إنما هو التفصيل ، هو أنه إما أن يكون ذاكراً للاجتهاد الأول ، أو غير ذاكر له ؛ فإن كان الأول ؛ فلا حاجة إلى اجتهاد آخر ، كما لو اجتهد في الحال وإن كان الثاني ؛ فلا بد عن الاجتهاد لأنه في حكم من لم يجتهد^(١) .

* المسألة الخامسة :

اختلافوا في أنه هل يجوز خلو عصره من الأعصار عن مجتهد يمكن

(١) المناسب أن تذكر هذه المسألة والتي بعدها مع مسائل الاجتهاد في الباب الأول .

تفويض الفتاوى إليه؟^(١)

فمنع منه قوم كالخنابلة وغيرهم ، وجوزه آخرون وهو المختار.

وذلك لأنه لو امتنع ، إما لذاته أو لأمر من خارج .

الأول ؛ محال ، فإنما لو فرضنا وقوعه ؛ لم يلزم عنه لذاته محال عقلاً^(٢) .

وان كان الثاني ؛ فالأصل عدمه وعلى مدعيه بيانه .

فإن قيل : دليل امتناعه النص والمعقول .

أما النص ؛ فقوله العلامة : «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأمر

الله ، وحتى يظهر الدجال»^(٣) .

وأيضاً ؛ ما روي عنه العلامة أنه قال : «واشوقاه إلى إخواني!» قالوا : يا رسول ، ألسنا إخوانك؟ فقال : أنتم أصحابي ، إخواني قوم يأتون بعدى يهربون بدينهم من شاهق إلى شاهق ، ويصلحون إذا فسد الناس»^(٤) .

وأيضاً ؛ قوله العلامة : «العلماء ورثة الأنبياء»^(٥) وأحق الأم بالوراثة هذه

(١) الاجتهاد قسمان : عام وخاصة ؛ فالعام بذل الجهد في تطبيق أحكام الشريعة في حياتنا العملية ، ويكون من المجتهد والمقلد ، وقد اتفقوا على أنه لا يخلو منه زمان ، والخاص بذل الجهد في استنباط الأحكام من الأدلة ، وهذه وظيفة المجتهد المطلق وهو المراد هنا ، وقد سبق بيان شروطه واختلف في انقطاعه وال الصحيح أنه لا ينقطع لما يأتي في مناقشة أدلة الخالق .

(٢) تقدم ما فيه (ص ١٦٩ ج ٤) .

(٣) أصل الحديث عند البخاري من طريق المغيرة بن شعبة ، وعند مسلم من طريق ثوبان وعندهما عند أحمد من طريق معاوية بن أبي سفيان .

انظر كتاب «الاعتراض بالكتاب والسنّة» من «صحيحة البخاري مع فتح الباري» لابن حجر ، والجزء السابع من «المجمع الزوائد» .

(٤) في معناه ما رواه مسلم من حديث أبي هريرة ؛ قال : قال رسول الله ﷺ : «وددت أنني رأيت إخواني». قالوا : ألسنا إخوانك يا رسول الله؟ قال : «بل أنتم أصحابي ، وإخواني الذين لم يأتوا بعد» .

(٥) تقدم الكلام عليه (ص ٢٠٢ ج ٤) .

الأمة ، وأحق الأنبياء بإرث العلم عنه ،نبي هذه الأمة .

وأما المعمول فمن وجهين :

الأول : أن التفقة في الدين والاجتهاد فيه فرض على الكفاية بحيث إذا اتفق الكل على تركه ؛ أثموا ، فلو جاز خلو العصر عنم يقوم به ؛ لزم منه اتفاق أهل العصر على الخطأ والضلالة ، وهو متعذر لما سبق^(١) .

الثاني : أن طريق معرفة الأحكام الشرعية إنما هو الاجتهاد ؛ فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد إليه في معرفة الأحكام ؛ أفضى إلى تعطيل الشريعة ، واندراس الأحكام ، وذلك متعذر لأنه على خلاف عموم سابق من النصوص .

والحواب عما ذكروه من النصوص : أنها معارضة بما يدل على نقدها .

فمن ذلك قوله الظاهر : «بدأ الإسلام غريباً ، وسيعود كما بدأ»^(٢) ..

وقوله الظاهر : «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ، ولكن يقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالم ؛ اتخاذ الناس رؤساء جهالاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ؛ فضلوا وأضلوا»^(٣) .

وقوله الظاهر : «تعلموا الفرائض وعلموها الناس ؛ فإنها أول ما ينسى»^(٤) .

(١) أي ؛ لما سبق في باب الإجماع من عصمة هذه الأمة فيما أجمعوا عليه .

(٢) رواه مسلم من طريق أبي هيريرة بلفظ : «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ وهو يأثر بين المسجدين كما تأثرت الحية في جحرها» ، رواه غيره من عدة طرق باللفاظ مختلفة .

(٣) رواه أحمد والبخاري ومسلم .

(٤) رواه أحمد من طريق ابن مسعود بلفظ : «تعلموا الفرائض وعلموها للناس فإني أمرُّكم بقبضها ، وإن العلم سيفقبض وتظهر الفتنة حتى يختلف الآثاث في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما» ، روى من طرق أخرى باللفاظ مختلفة وكلها لا تخلو من مطعن . انظر : «تلخيص الحبير» .

وقوله عليه السلام : «لتركب سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة»^(١).

وقوله عليه السلام : «خير القرون الذي أنا فيه ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه ،
ثم تبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم»^(٢).

إذا تعارضت النصوص ؛ سلم لنا ما ذكرناه من الدليل أولاً^(٣).

وما ذكروه من الوجه الأول : من المعقول ، فجوابه أن يقال : متى يكون التفقة في الدين والتأهل للاجتهاد فرضاً على الكفاية في كل عصر ، إذا أمكن اعتماد العوام على الأحكام المنقولة إليهم في كل عصر عنمن سبق من المجتهدين في العصر الأول بالنقل المغلب على الظن ، أو إذا لم يمكن ؟ الأول ؛ من نوع ، والثاني ؛ مسلم ، ولكن لا نسلم امتناع ذلك .

وهذا هو الجواب عن الوجه الثاني من المعقول أيضاً .

(١) روى البخاري ومسلم من طريق أبي سعيد الخدري : أن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قال : «لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه» قالوا : يا رسول الله ! اليهود والنصارى ؟ قال : «فمن» .

(٢) أصل الحديث في البخاري ومسلم وغيرهما من طريق عبدالله بن مسعود وعمران بن الحصين وعاشرة وغيرهم .

(٣) هذه الأحاديث منها ما هو صحيح لكنه لا يعارض أدلة الخالف ، ومنها ما هو غير صحيح حتى ينهض لمعارضة الأدلة الصحيحة : أما الحديث الأول فالغربة لا تدل على عدم من يدافع عن الحق من تقوم بهم الحجة وربما أشعرت بوجوده بدليل قوله في آخره «قطبى للغرباء ...». إلخ ، وأما الثاني ؛ فيحمل على ما بعد إرسال الريح اللينة التي يقبض عندها روح كل مؤمن جمعاً بين الأدلة ، وأما الثالث ؛ فلم يصح كما تقدم بيانه ، وأما الرابع ؛ فليس فيه أكثر من اتباعهم سنن من كان قبلهم وقد بقيت منهم بقية على الدين الصحيح حتى آمنوا بمحمد صلوات الله عليه وآله وسلامه كعبد الله بن سلام ، وأما الخامس ؛ فعلى تقدير صحة قوله : «ثم تبقى حثالة ...». إلخ ، يحمل على ما حمل عليه الثاني جمعاً بين الأدلة ، وأما ما استدل به على الجواز العقلي فقد تقدم ما فيه . انظر تفصيل القول في الاجتهاد العام والخاص ، وأدلة الطرفين في انقطاع الاجتهاد الخاص أول كتاب الاجتهاد من كتاب «المواقفات» للشاطبي .

* المسألة السادسة :

من ليس بمجتهد هل تجوز له الفتوى بمذهب غيره من المجتهدين كما هو المعاد في زمننا هذا؟

اختلقو فيه : فذهب أبو الحسين البصري وجماعة من الأصوليين إلى المنع من ذلك ، لأن إثنا إيمان يسأل عما عنده لا عما عند غيره ، وأنه لو جازت الفتوى بطريق الحكاية عن مذهب الغير ؛ لجاز ذلك للعامي ؛ وهو محال مخالف للإجماع .

ومنهم من جوزه إذا ثبت ذلك عنده بنقل من يوثق بقوله .

والمحتمل أنه إذا كان مجتهداً في المذهب بحيث يكون مطلاعاً على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلده ، وهو قادر على التفریع على قواعد إمامه وأقواله ، متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك^(١) ، كان له الفتوى تمييزاً له عن العامي ، ودليله انقطاع الإجماع من أهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى ، وإن كان لم يكن كذلك ؛ فلا .

* المسألة السابعة :

إذا حدثت للعامي حادثة وأراد الاستفتاء عن حكمها ؛ فإنما أن يكون في البلد مفت واحد أو أكثر ، فإن كان الأول ؛ وجب عليه الرجوع إليه والأخذ بقوله ، وإن كان الثاني ؛ فقد اختلف الأصوليون .

فمنهم من قال : لا يتخير بينهم حتى يأخذ بقول من شاء منهم ، بل يلزم الإجتهاد في أعيان المفتين من الأورع ، والأدین ، والأعلم ، وهو مذهب

(١) هذا بيان للمراد بمجتهد المذهب ، وقد سبق في مقدمة باب الإجتهاد تعريف المجتهد المطلق وبيان شروطه .

أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي ، وجماعة من الفقهاء والأصوليين ، مصيراً منهم إلى أن قول المفتين في حق العامي ينزل منزلة الدليلين المعارضين في حق المجتهد ، وكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين ؛ فيجب على العامي الترجيح بين المفتين ؛ إما بأن يتحفظ من كل باب من الفقه مسائل ويتعرف أجوبتها ويسأل عنها ، فمن أجابه أو كان أكثر إصابة ؛ اتبعه ، أو بأن يظهر له ذلك بالشهرة والتسامع ، ولأن طريق معرفة هذه الأحكام إنما هو الظن ، والظن في تقليد الأعلم الأدين أقوى ؛ فكان المصير إليه أولى .

وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء ، وسواء تساوا أو تفاضلوا ، وهو المختار .

ويدل على ذلك أن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين ، فإن الخلفاء الأربع كانوا أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم ؛ ولهذا قال العتلاء : «عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجد»^(١) ، وقال العتلاء : «أقضاكم علي ، وأفرضكم زيد ، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل»^(٢) ، وكان فيهم العوام ، ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لا غير ، ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين ، ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود

(١) جزء من حديث العرياض بن سارية وقد تقدم الكلام عليه (ص ٢٥٠ / ج ٤) .

(٢) روی من طرق عدة بالفاظ مختلفة منها ما رواه الترمذی بلفظ : «أرحم أمتي بأمتی أبو بكر وأشدهم في أمر الله عمر ، وأصدقهم حياء عثمان ، وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، ولكل أمّة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح» ، وفي رواية أبي يعلى وابن عدي من طريق ابن عمر : «وأفضلهم علي». انظر اختلاف طرقه ومتنونه ، والكلام على ما فيها من المطاعن في «التلخيص الحبير» و«كشف الخفا والإلباش» .

الأفضل ، ولو كان ذلك غير جائز ؛ لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه ، ويتأيد ذلك بقوله ^{الطباطبائي} : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتدتكم»^(١) ، ولو لا إجماع الصحابة على ذلك ؛ لكان القول بمذهب الخصوم أولى .

* المسألة الثامنة :

إذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث ، وعمل بقوله فيها ، اتفقوا على أنه ليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك إلى غيره^(٢) ، وهل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر؟ اختلفوا فيه .

فمنهم من منع منه ، ومنهم من أجازه ، وهو الحق نظراً إلى ما وقع عليه إجماع الصحابة من توسيع استفتاء العامي لكل عالم في مسألة ، وأنه لم ينقل عن أحد من السلف الحجر على العامة في ذلك ، ولو كان ذلك ممتنعاً ؛ لما جاز من الصحابة إهماله والسكوت عن الإنكار عليه ، ولأن كل مسألة لها حكم نفسها ؛ فكما لم يتعين الأول للاتباع في المسألة الأولى إلا بعد سؤاله ؛ فكذلك في المسألة الأخرى .

وأما إذا عين العامي مذهبأً معيناً كمذهب الشافعي أو أبي حنيفة أو غيره ، وقال : أنا على مذهبه وملتزم له ، فهل له الرجوع إلى الأخذ بقول غيره في مسألة من المسائل؟!

(١) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الأول وانظر : (ص ١٨٤ / ج ٤) .

(٢) حكى الشيخ زكريا الأنباري في «غاية الوصول شرح لب الأصول» الخلاف في ذلك ؛ قال : والاصح أنه لو أنت مجتهد عامياً في حادثة فله الرجوع عنها فيها إن لم يعمل بقوله فيها ، وشم مفتى آخر ، وقيل يلزمه العمل به بمجرد الإفتاء ؛ فليس له الرجوع إلى غيره ، وقيل يلزمه العمل به بالشرع في العمل ، بخلاف ما إذا لم يشرع ، وقيل يلزمه به أن التزم ، وقيل يلزمه العمل به إن وقع في نفسه صحته . أ.هـ.

اختلفوا فيه ، فجوزه قوم نظراً إلى أن التزامه لمذهب معين غير ملزم له .
ومنع من ذلك آخرون ، لأنه بالتزامه المذهب الأول ؛ صار لازماً له كما لو
التزم مذهبه في حكم حادثة معينة .

والختار إنما هو التفصيل ، وهو أن كل مسألة من مذهب الأول اتصل عمله
بها ؛ فليس له تقليد الغير فيها ، وما لم يتصل عمله بها ؛ فلا مانع من اتباع غيره
فيها .

* * *

القاعدة
الرابعة

في
الترجيحات^(١)

وتشتمل على مقدمة وبابين :

أما المقدمة ؛ ففي بيان معنى الترجيح ووجوب العمل بالراجح ، وما فيه
الترجح .

أما الترجيح ؛ فعبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع
تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر .

قولنا : «اقتaran أحد الصالحين» احتراز عما ليس بصالحين للدلالة ، أو
أحدهما صالح ، والأخر ليس بصالح ؛ فإن الترجيح إنما يكون مع تحقق
التعارض ، ولا تعارض مع عدم الصلاحية للأمرتين أو أحدهما .

وقولنا : «مع تعارضهما» : احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما ؛
إإن الترجيح إنما يطلب عند التعارض لا مع عدمه ، وهو عام للمتعارضين مع
التوافق في الاقتضاء ؛ كالعلل المتعارضة في أصل القياس كما يأتي .
وللمتعارضين مع التنافي في الاقتضاء كالأدلة المتعارضة في الصور المختلف فيها
نفيًا وإثباتاً .

وقولنا : «بما يوجب العمل بأحدهما وإهمال الآخر» ؛ احتراز عما اختص

(١) انظر : (ص ٣٠٥ - ٣١٥) من «مسودة آل تيمية» .

به أحد الدليلين عن الآخر من الصفات الذاتية أو العرضية ، ولا مدخل له في التقوية والترجيح .

وأما أن العمل بالدليل الراجح واجب فيدل عليه ما نقل وعلم من إجماع الصحابة والسلف في الواقع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين ، وذلك ؛ كتقديم خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانيين^(١) على خبر أبي هريرة في قوله : «إنا الماء من الماء»^(٢) ، وما روت عن النبي ﷺ : أنه كان يصبح جنباً وهو صائم^(٣) على ما رواه أبو هريرة من قوله ﷺ : «من أصبح جنباً فلا صوم له»^(٤) ؛ لكونها أعرف بحال النبي ﷺ ، وكانوا لا يعدلون إلى الأراء والأقىسة إلا بعد البحث عن النصوص واليأس منها ، ومن فتش عن أحوالهم ونظر في وقائع اجتهاداتهم علم علمًا لا يشوبه ريب ، أنهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون أضعفهم .

ويدل على ذلك أيضاً ؛ تقرير النبي ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضياً ، على ترتيب الأدلة وتقديم بعضها على بعض ؛ كما سبق تقريره غير مرّة^(٥) ؛ ولأنه إذا كان أحد الدليلين راجحاً ؛ فالعقلاء يوجبون بمقولهم العمل

(١) يشير إلى ما رواه أحمد والترمذى والنسائي من طريق عائشة : أن النبي ﷺ قال : «إذا التقى الختانان ؛ فقد وجب الغسل» ، وفي رواية : «إذا جاوز الختانان فقد وجب الغسل» .
قال الترمذى : حسن صحيح وصححه ابن حبان ، أنظر طرقه واختلافه وتفصيل الكلام عليه في «التلخيص الحبیر» و«كشف الخفا» .

(٢) رواه مسلم من طريق أبي سعيد الخدري وأبو داود وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم .
انظر : «التلخيص الحبیر» .

(٣) يشير إلى ما رواه البخاري ومسلم من حديث عائشة وأم سلمة : أنه ~~يُكمل~~ كان يصبح جنباً من جماع أهله ، زاد مسلم من حديث أم سلمة : ولا يقضى ، وزادها ابن حبان في حديث عائشة .

(٤) رواه البخاري ومسلم ، وقد رجع أبو هريرة عن ذلك لما بلغه حديث عائشة وأم سلمة ، وذكر بعض العلماء أن حديث أبي هريرة هذا منسوخ .

(٥) تقدم ما فيه تعليقاً .

بالراجح ، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية .

ولهذا؛ قال العطيد : «ما رأه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^(١) .

فإن قيل : ما ذكرتُوه معارض بالنص والمعقول .

أما النص ؛ فقوله تعالى : «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ» أمر بالاعتبار مطلقاً من غير تفصيل .

وأيضاً؛ قوله العلامة: «نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر»^(٢) .

والدليل المرجوح ظاهر فجاز العمل به .

وأما المعقول ؛ فهو أن الأمارات الظنية المتعارضة لا تزيد على البيانات المتعارضة والترجيع غير معتبر في البيانات ، حتى أنه لا تقدم شهادة الأربعية على شهادة الاثنين .

قلنا : أما الآية ؛ فغايتها الأمر بالنظر والاعتبار ، وليس فيها ما ينافي القول : بوجوب العمل بالترجيح ، فإن إيجاب أحد الأمرين لا ينافي إيجاب غيره .

وأما الخبر؛ فيدل على جواز العمل بالظاهر، والظاهر هو ما ترجح أحد طرفيه على الآخر، ومع وجود الدليل الراجح؛ فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحاً من جهة مخالفته للراجح؛ فلا يكون ظاهراً فيه.

وأما العقول؛ فلا نسلم امتناع الترجيح في باب الشهادة، بل عندنا يقدم

(١) هذا أثر رواه أحمد والبزار والطبراني في «الكبير» من كلام ابن مسعود؛ قال : «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَ نَظَرَ فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ فَوْجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ خَيْرًا لِلْعِبَادِ؛ فَاصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ وَبَعْثَهُ بِرِسَالَاتِهِ . . . إِلَخَ . . . اانظر : (ص ١٩١ / ح ٤).

(٢) تقدم الكلام عليه تعليقاً في الجزء الثاني

قول الأربعة على قول الاثنين ، على رأي لنا .

وإن سلمنا أنه لا اعتبار بالترجح في باب الشهادة ؛ فإنما كان لأن المتبوع في ذلك إنما هو إجماع الصحابة ، وقد ألف منهم اعتبار ذلك في باب تعارض الأدلة دون باب الشهادة .

وأما ما فيه الترجح ؛ فهي الطرق الموصولة إلى المطلوبات ، وهي تنقسم إلى قطعي وظني .

أما القطعي ؛ فلا ترجح فيه ؛ لأن الترجح لا بد وأن يكون موجباً لتفوية أحد الطريقين المتعارضين على الآخر ، والعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان ؛ فلا يطلب فيه الترجح ، ولأن الترجح إنما يكون بين متعارضين وذلك غير متصور في القطعي ؛ لأنه إنما أن يعارضه قطعي أو ظني .

الأول محال ؛ لأنه يلزم منه : إما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الإثبات ، أو امتناع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي أو العمل بأحدهما دون الآخر ، ولا أولوية مع التساوي .

والثاني أيضاً محال ؛ لامتناع ترجح الظني على القاطع وامتناع طلب الترجح في القاطع . كيف ! وأن الدليل القاطع لا يكون في مقابلته دليل صحيح ؛ فلم يبق سوى الطرق الظنية .

والطرق الظنية منقسمة إلى : شرعية وعقلية ، وليس من غرضنا بيان العقلية بل الشرعية ، وهي : إما أن تكون موصولة إلى الظن بأمر مفرد ، وهي الحدود ، أو الظن بأمر مركب وهي الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال ؛ كما سبق تحقيقه ؛ فلنرسم في ترجيحات كل واحد من الطريقين باباً .

الباب الأول

في ترجيحات الطرق الموصولة إلى التصدیقات الشرعية

والتعارض إما أن يكون بين منقولين أو معقولين أو منقول ومعقول؛
فلنرسم في كل واحد قسماً.

القسم الأول

في التعارض الواقع بين منقولين والترجح بينهم^(١)

منه ما يعود إلى السند ، ومنه ما يعود إلى المتن .
ومنه ما يعود إلى المدلول ، ومنه ما يعود إلى أمر من خارج .
فأما ما يعود إلى السند ؛ فمنه ما يعود إلى الراوي ، ومنه ما يعود إلى نفس
الرواية ، ومنه ما يعود إلى المروي ، ومنه ما يعود إلى المروي عنه .
فأما ما يعود إلى الراوي ؛ فمنه ما يعود إلى نفسه ، ومنه ما يعود إلى
تزيكيته .

(١) في صفحة (٤٨ ، ٨٥ ، ١٥٠ من ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية أمثلة كثيرة في
التعارض والترجح .

فأما ما يعود إلى نفس الراوي ؛ فترجيحات :

الأول : أن يكون رواة أحدهما أكثر من رواة الآخر ؛ فما رواته أكثر يكون مرجحاً ، خلافاً للكرخي ؛ لأنـه يكون أغلب على الظن من جهة أن احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثـر أبعد من احتمـال وقـوعه في العـدد الأقل ؛ ولـأنـ خـبر كلـ واحد من الجـمـاعة يـفـيد الـظن .

ولا يخفـي ؛ أنـ الـظـنـونـ المـجـمـعـةـ كـلـمـاـ كـانـ أـكـثـرـ كـانـتـ أـغـلـبـ عـلـىـ الـظنـ حتىـ يـنـتـهـيـ إـلـىـ القـطـعـ ،ـ وـلـهـذـاـ ؛ـ فـإـنـهـ لـمـ كـانـ الـحدـ الـوـاجـبـ بـالـزـنـاـ مـنـ أـكـبـرـ الـحـدـودـ وـأـكـدـهـ جـعـلـتـ الشـهـادـةـ عـلـيـهـ أـكـثـرـ عـدـداـ مـنـ غـيرـهـ .ـ وـأـنـ النـبـيـ أـطـعـمـ الـجـدـةـ السـدـسـ لـمـ يـعـمـلـ بـقـوـلـ ذـيـ الـيـدـيـنـ :ـ أـقـصـرـ الصـلـاـةـ أـمـ نـسـيـتـ؟ـ حـتـىـ أـخـبـرـهـ بـذـلـكـ أـبـوـ بـكـرـ وـعـمـرـ .ـ وـلـمـ يـعـمـلـ أـبـوـ بـكـرـ بـخـبـرـ الـمـغـيـرـةـ :ـ أـنـ النـبـيـ أـطـعـمـ الـجـدـةـ السـدـسـ ،ـ حـتـىـ اـعـتـضـدـ بـخـبـرـ مـحـمـدـ بـنـ مـسـلـمـةـ .ـ وـلـمـ يـعـمـلـ عـمـرـ بـخـبـرـ أـبـيـ مـوسـىـ ،ـ حـتـىـ اـعـتـضـدـ بـخـبـرـ أـبـيـ سـعـيـدـ الـخـدـرـيـ .ـ

الثاني : أنـ يـكـونـ رـاـوـيـ أـحـدـ الـحـدـيـثـيـنـ مـشـهـورـاـ بـالـعـدـالـةـ وـالـثـقـةـ بـخـلـافـ الـأـخـرـ ،ـ أـوـ أـنـهـ أـشـهـرـ بـذـلـكـ فـرـوـايـتـهـ مـرـجـحـةـ ،ـ لـأـنـ سـكـونـ النـفـسـ إـلـيـهـ أـشـدـ وـالـظنـ بـقـوـلـهـ أـقـوـيـ .ـ

الثالث : أنـ يـكـونـ أـحـدـ الـرـاـوـيـنـ أـعـلـمـ وـأـضـبـطـ مـنـ الـأـخـرـ أـوـ أـوـرـعـ وـأـتـقـىـ ؛ـ فـرـوـايـتـهـ أـرـجـعـ لـأـنـهـ أـغـلـبـ عـلـىـ الـظنـ .ـ

الرابع : أنـ يـكـونـ أـحـدـ الـرـاـوـيـنـ حـالـةـ رـوـايـتـهـ ذـاكـرـاـ لـلـرـوـاـيـةـ عـنـ شـيـخـهـ غـيرـ مـعـتـمـدـ فـيـ ذـلـكـ عـلـىـ نـسـخـةـ سـمـاعـهـ أـوـ خـطـ نـفـسـهـ ،ـ بـخـلـافـ الـأـخـرـ ؛ـ فـهـوـ أـرـجـعـ لـأـنـهـ يـكـونـ أـبـعـدـ مـنـ السـهـوـ وـالـغـلـطـ .ـ

الخامس : أنـ يـكـونـ أـحـدـ الـرـاـوـيـنـ قـدـ عـمـلـ بـاـ روـيـ ،ـ وـالـأـخـرـ خـالـفـ مـاـ

روى ؛ فمن لم يخالف روایته أولى لكونه أبعد عن الكذب ؛ بل هو أولى من راوية لم يظهر منه العمل بروايتها .

السادس : أن يكونا مرسلين وقد عرف من حال أحد الروايين أنه لا يروي عن غير العدل ؛ كابن المسيب ونحوه ، بخلاف الآخر ؛ فرواية الأول تكون أولى^(١) .

السابع : أن يكون راوي أحد الخبرين مباشراً لما رواه ، والأخر غير مباشر ؛ فرواية المباشر تكون أولى لكونه أعرف بما روى ، وذلك ؛ كرواية أبي رافع : أن النبي ﷺ نكح ميمونة وهو حلال^(٢) ؛ فإنه يرجح على رواية ابن عباس أنه نكحها وهو حرام^(٣) ؛ لأن أبي رافع كان هو السفير بينهما والقابل لنكاحها عن رسول الله .

الثامن : أن يكون أحد الروايين هو صاحب القصة ؛ كما روت ميمونة أنها قالت : «تزوجني رسول الله ونحن حلالان» ؛ فإنها تقدم على رواية ابن عباس ؛ لكونها أعرف بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها ، خلافاً للجرجاني من أصحاب أبي حنيفة .

التاسع : أن يكون أحد الروايين أقرب إلى النبي ﷺ حال سماعه من الآخر ؛ فروايته تكون أولى ، وذلك ؛ كرواية عمر إفراد النبي ﷺ ؛ فإنها مقدمة

(١) إنما يستقيم ذلك عند من يتعجب بالمرسل ، أما من لا يتعجب به ؛ فلا تعارض بينهما عنده لعدم صلاحية كل من الخبرين لإثبات المطلوب .

(٢) حديث أبي رافع رواه أحمد والترمذى بلفظ : «تزوج النبي ﷺ ميمونة حلالاً وبنى بها حلالاً ، وكنت الرسول بينهما» .

(٣) حديث ابن عباس رواه الجماعة بلفظ : «تزوج ﷺ ميمونة وهو محرم» ، وزاد البخارى في روايته عن ابن عباس : «وبنى بها وهو حلال ، وماتت بسرف» .

على روایة من روی أنه قرن لأنه ذكر أنه كان تحت ناقته حين لبس النبي صلوات الله عليه وسلم
وأنه سمع إحرامه بالإفراد^(١).

العاشر : إذا كان أحد الرواين من كبار الصحابة والأخر من صغارهم ؛
فروایة الأكبر أرجح ، لأن الغالب أنه يكون أقرب إلى النبي صلوات الله عليه وسلم حالة السمع
لقوله صلوات الله عليه وسلم : «ليليوني منكم أولوا الأحلام والنهي» ؛ ولأن محافظته على منصبه
ما يوجب التحرب عن الكذب أكثر من الصغير .

الحادي عشر : إذا كان أحد الرواين متقدم الإسلام على الراوي الآخر ؛
فروایته أولى ؛ إذ هي أغلب على الظن لزيادة أصالته في الإسلام وتحرب فيه^(٢) .

الثاني عشر : أن يكون أحد الرواين فقيهاً والأخر غير فقيه أو أفقه وأعلم
بالعربية ؛ فخبره يكون مرجحاً ، لكونه أعرف بما يرويه لتمييزه بين ما يجوز وما لا
يجوز .

الثالث عشر : أن يكون أحد الرواين أفنطن وأذكي وأكثر تيقظاً من الآخر ؛
فروایته أولى لكترة ضبطه .

الرابع عشر : أن يكون أحد الرواين روايته عن حفظ والأخر عن كتاب ؛
فالراوي عن الحفظ أولى لكترة ضبطه .

الخامس عشر : إن كان أحد الرواين مشهور النسب بخلاف الآخر ؛
فروایته أولى لأن احترازه عما يوجب نقص منزلته المشهورة يكون أكثر .

(١) ذكر ابن القيم في كتابه «زاد المعاد» أقوال العلماء في حجة النبي صلوات الله عليه وسلم وأدلة كل منهم مع الترجيح ؛ فارجع إليه يفيدك علمأً ومر انأ على المقارنة بين المذاهب ومناقشة الأدلة ويربك كيف تجمع بينها أو ترجم بعضها على بعض .

(٢) «وتحربه» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة : «وتحربه» ، وقد أثبتنا ما في المخطوطة .

السادس عشر : إذا كان في رواة أحد الخبرين من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف الآخر ؛ فالذي لا يلتبس اسمه أولى لأنه أغلب على الطن .

السابع عشر : أن يكون أحد الرواين قد تحمل الرواية في زمن الصبي والأخر في زمن بلوغه ؛ فرواية البالغ أولى لكثره ضبطه .

وأما ما يعود إلى التزكية ؛ فترجيحات :

الأول : أن يكون المزكي لأحد الرواين أكثر من الآخر ، أو أن يكون المزكي له أعدل وأوثق ؛ فروايته مرجحة لأنها أغلب على الطن .

الثاني : أن تكون تزكية أحدهما بصريح المقال والأخر بالرواية عنه ؛ أو بالعمل بروايته ، أو الحكم بشهادته ؛ فرواية من تزكيته بصريح المقال مرجحة على غيرها ؛ لأن الرواية قد تكون عن من ليس بعدل ، وكذلك العمل بما يوافق الرواية والشهادة قد تكون بغيرها وهو موافق لها ، ولا يكون ذلك بهما ؛ ولا كذلك التزكية بصريح المقال .

الثالث : أن تكون تزكية أحد الرواين بشهادته ، والأخر بالرواية عنه ؛ فرواية المعمول بشهادته أولى ؛ لأن الاحتياط في الشهادة فيما يرجع إلى أحكام الجرح والتعديل أكثر منه في الرواية والعمل بها ، ولهذا ؛ قبلت رواية الواحد والمرأة دون شهادتهم ، وقبلت رواية الفروع مع إنكار الأصل لها على بعض الآراء ومن غير ذلك الأصل ؛ بخلاف الشهادة .

الرابع : أن تكون تزكية أحدهما بالعمل بروايته ، والأخر بالرواية عنه ؛ فال الأول أرجح لأن الغالب من العدل أنه لا يعمل برواية غير العدل ، ولا كذلك في الرواية ؛ لأن كثيراً ما يروي العدل عنمن لو سئل عنه بحرحه أو توقف في حاله .

وبالجملة ؛ فاحتمال العمل برواية غير العدل أقل من احتمال الرواية عن غير العدل واحتمال العمل بدليل غيره ، وإن كان قائماً ؛ إلا أنه بعيد عن البحث التام مع عدم الاطلاع عليه .

وأما ما يعود إلى نفس الرواية ؛ فترجيحات :

الأول : أن يكون أحد الخبرين متواتراً والآخر آحاداً ؛ فالمتواتر لتيقنه أرجح من الآحاد ، لكونه مظنوناً .

الثاني : أن يكون أحد الخبرين مسندأً ، والآخر مرسلاً ؛ فالمسند أولى لتحقق المعرفة برواية ، والجهالة برواي الآخر ، ولهذا ؛ تقبل شهادة الفرع إذا عرف شاهد الأصل ولا تقبل إذا شهد مرسلاً .

فإن قيل : الراوي إذا كان عدلاً ثقة وأرسل الخبر ؛ فالغالب أن لا يكون إلا مع الجزم بتعديل من روى عنه ، وإنما يثبت ذلك تلبيساً على المسلمين وهو بعيد في حقه ، وهذا بخلاف ما إذا ذكر المروي عنه ؛ فإنه غير جازم بتعديلاته ؛ فكان المرسل أولى^(١) .

قلنا : التلبيس إنما يلزم بروايته عمن لم يذكره إذا لم يكن في نفس الأمر عدلاً أن لو وجب اتباعه في قوله ؛ وإنما يجب اتباعه في قوله ، أن لو ظهرت عدالة الأصل وهو دور ؛ كيف وأنه لو كان ذلك تعديلاً منه ؛ فهو غير مقبول لكونه تعديلاً مطلقاً ، وإن كان مقبولاً ؛ فإنما يقبل إذا كان مضافاً إلى شخص معين لم يعرف بفسق .

وأما إذا كان غير معين ؛ فلا ، لا احتمال أن يكون بحيث لو عينه لاطلعنا

(١) انظر هذا الاعتراض وجوابه عنه مع ما تقدم من اختياره للاحتجاج بالمرسل واستدلاله بدليل العقل ، ومناقشته وإجابته عنها في المسألة العاشرة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به في الجزء الثاني (ص ٢٠٧ ج ٤) .

من حاله على فسوق قد جعله الراوى ، ثم ولو كان تعديلاً مقبولاً ؛ إلا أنه إذا كان مذكراً مشهور الحال ، وقد عدل بمثل ذلك التعديل أو أعلى منه كان قبول قوله مصرياً به وجزمه بعده من سكت عن ذكره بعد أن ظهر تعديل المذكور بتعديل غيره لا يكون موجباً للترجيح ؛ بل من ظهرت عدالته بطريق متفق عليه يكون أولى من ظهرت عدالته بطريق مختلف فيه .

الثالث : أن يكون أحد الخبرين من مراasil التابعين ، والآخر من مراasil تابعي التابعين ؛ فما هو من مراasil التابعين أولى ؛ لأن الظاهر من التابع أنه لا يروي عن غير الصحابي ، وعدالة الصحابة بما ثبت من ثناء النبي عليه ، وتزكيته لهم في ظواهر الكتاب والسنة أغلب على الظن من العدالة في حق غيرهم من المتأخرین ، ولهذا ؛ قال عليه : « خير القرؤن الذي أنا فيه »^(١) ، وقال عليه : « أصحاب كالنجوم بأيهم اقتديتم »^(٢) ، ولم يرو مثل ذلك في حق غيرهم .

الرابع : أن يكون أحدهما معنعاً ، وطريق ثبوت الآخر الشهرة مع عدم النكير ، أو الإسناد إلى كتاب من كتب المحدثين ؛ فالمعنون أولى لأنه أغلب على الظن .

أما بالنسبة إلى الطريق الأول ؛ فلمساواته له في عدم النكير وزيادته عليه برواية العدل عن العدل .

وأما بالنسبة إلى الطريق الثاني ؛ فلأنه أسلم من الغلط والتلبيس ، وأبعد عن التبديل والتصحيف .

(١) انظر التعليق : (١٨٤ / ج ٤) .

(٢) ورد تعليقاً في الجزء الأول ، انظر التعليق : (١٨٤ / ج ٤) .

الخامس : أن يكون أحدهما ثابتاً بطرق الشهادة والأخر بالإسناد إلى كتاب من كتب المحدثين ؛ فالمسند إلى كتب المحدثين أولى ، من جهة أن احتمال تطرق الكذب إلى ما دخل في صنعة المحدثين وإن لم يكن من كتبهم المشهورة بهم ، ولهذا ؛ فإن كثيراً ما اشتهر مع كذبه ورد المحدثين له .

السادس : أن يكون أحدهما مسندأً إلى كتاب موثوق بصحته ؛ كمسلم والبخاري ، والأخر مسندأً إلى إلى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالقسم ؛ كسنن أبي داود ونحوها ؛ فالمسند إلى الكتاب المشهور بالصحة أولى .

السابع : أن تكون روایة أحدهما بقراءة الشيخ عليه ، والأخر بقراءته هو على الشيخ ، أو بإجازته ، أو مناولته له ، أو بخط رأه في كتاب ، فما الروایة فيه بقراءة الشيخ أرجح ؛ لأنه أبعد عن غفلة الشيخ عما يرويه .

الثامن : أن تكون روایة أحدهما بالمناولة والأخر بالإجازة ، فالمناولة أولى ؛ لأن الإجازة غير كافية ، وهو أن يقول : «خذ هذا الكتاب وحدث به عنِي ؛ فقد سمعته من فلان» وعند ذلك ؛ فتكون إجازة وزيادة ، والإجازة تكون راجحة على رؤية الخط في الكتاب ؛ لأن الخطوط مما تشتبه ، ولا احتمال في نسبة لفظه إليه بالإجازة .

وكذلك ؛ لو قال الشيخ : «هذا خططي» ؛ فالإجازة تكون أولى ؛ لأن دلالة لفظ الشيخ على الروایة عمن روى عنه أظهر من دلالة خطه عليها .
وإذا كانت الإجازة أولى من الروایة عن الخط ، والمناولة أولى من الإجازة ؛
كانت المناولة أولى من الروایة عن الخط .

التاسع : أن يكون أحد الخبرين أعلى إسناداً من الآخر ؛ فيكون أولى لأنه كلما قلت الرواة كان أبعد عن احتمال الغلط والكذب .

العاشر : أن يكون أحد الخبرين قد اختلف في كونه موقوفاً على الراوي ، والآخر متافق على رفعه إلى النبي ﷺ ؛ فالمتفق على رفعه أولى ؛ لأنه أغلب على الظن .

الحادي عشر : أن تكون رواية أحد الخبرين بلفظ النبي والأخر بمعناه ؛ فرواية اللفظ أولى لكونها أضبطة وأغلب على الظن بقول الرسول .

الثاني عشر : أن تكون إحدى الروايتين بسماع من غير حجاب ، والأخرى مع الحجاب ، وذلك ؛ كرواية القاسم بن محمد^(١) عن عائشة من غير حجاب ، لكونها عمة له ؛ أن بريدة عتقت وكان زوجها عبداً ؛ فإنها تقدم على رواية أسود^(٢) عنها ؛ أن زوجها كان حراً سماعه عنها مع الحجاب ؛ لأن الرواية من غير حجاب شاركت الرواية مع الحجاب في السمع ، وزادت تيقن عين المسموع فيه .

الثالث عشر : إذا كانت إحدى الروايتين قد اختلفت دون الأخرى ؛ فالتي لا اختلف فيها أولى لبعدها عن الاضطراب .

وأما ما يعود إلى المروي ؛ فترجيحات :

الأول : أن تكون رواية أحد الخبرين عن سمع من النبي ﷺ ، والرواية الأخرى عن كتاب ؛ فرواية السمع أولى لبعدها عن تطرق التصحيف والغلط .

الثاني : أن تكون إحدى الروايتين عن سمع من النبي ﷺ ، والأخرى عما جرى في مجلسه أو زمانه ، وسكت عنه ؛ فرواية السمع أولى لكونها أبعد عن غفلة النبي ﷺ ، وذهوله ، بخلاف الرواية عما جرى في مجلسه ، وسكت

(١) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ، مات عام ١٠٦ . أو ١١٢ هـ عن ٧٠ .

(٢) الأسود هو ابن يزيد بن قيس النخعي ، مات عام ٧٤ . أو ٧٥ هـ .

عنه ؛ «فروایة السَّمَاع» أولى ما جرى في زمانه خارجاً عن مجلسه .

الثالث : أن تكون إحدى الروايتين عما خطره مع السكوت عنه أعظم من خطر المسكوت عنه في الرواية الأخرى ؛ فما خطره أعظم يكون أرجح لكون السكوت عنه أغلب على الظن في تقريره .

الرابع : أن تكون إحدى الروايتين عن صيغة النبي صلوات الله عليه وآله وسالم ، والأخرى عن فعله ؛ فرواية الصيغة تكون راجحة لقوة دلالتها وضعف الفعل ، ولهذا ؛ أن من خالف في دلالة الفعل وجواز الاحتجاج به لم يخالف في الصيغة ؛ لأن ما يفعله النبي صلوات الله عليه وآله وسالم إلى الاختصاص به أقرب من اختصاصه بدلول الصيغة ؛ ولأن تطرق الغفلة إلى الإنسان في فعله أكثر منها في كلامه ، ولهذا ؛ قلما يتكلم الإنسان غافلاً بخلاف الفعل .

الخامس : أن يكون أحدهما خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى بخلاف الآخر ؛ فما لا تعم به البلوى أولى لكونه أبعد عن الكذب من جهة أن تفرد الواحد بنقل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب ، وذلك ؛ كمن تفرد بنقل قتل الملك في وسط السوق بمشهاد من الخلق ، ولهذا ؛ كان مختلفاً فيه ومتفقاً على مقابله .

وأما ما يعود إلى المروي عنه ؛ فترجيحان :

الأول : أن يكون أحد الروايين قد روى عمن أنكر روايته عنه ؛ كما في حديث الزهري ^(١) ، بخلاف الراوي الآخر ؛ فما لم يقع فيه إنكار المروي عنه يكون أرجح ؛ لكونه أغلب على الظن .

(١) يشير إلى ما رواه أبو داود والترمذى وأبن ماجه ، عن ابن جرير ، عن سليمان بن موسى ، عن الزهري ، عن عروة ، عن عائشة : أن رسول الله ﷺ قال : «إيا امرأة نكحت بغير إذن ولبيها فنكاحها باطل ...». إلخ ؛ فإن الزهري أنكر أن يكون حديث به سليمان بن موسى .

الثاني : أن يكون الأصل في أحد الخبرين قد أنكر روایة الفروع عنه إنكار نسيان وقوف والآخر إنكار تكذيب وجحود ؛ فالاول أولى ؛ لأن غلبة الظن بالرواية عنه أكثر من غلبة الظن بالثاني .

وأما الترجيحات العائدة إلى المتن :

الأول منها : أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً ؛ فالنهي من حيث هو نهي مرجع على الأمر لثلاثة أوجه :

الأول : أن الطلب فيه الترك أشد ، ولهذا ؛ لو قدر كون كل واحد منهما مطلقاً ؛ فإن أكثر من قال بالخروج عن عهدة الأمر بالفعل مرة واحدة نازع في النهي :

الثاني : أن محامل النهي وهي ترددہ بين التحریم والکراهة لا غير أقل من محامل الأمر لترددہ بين الوجوب والندب والإباحة على بعض الآراء .

الثالث : أن الغالب من النهي طلب دفع المفسدة ، ومن الأمر طلب تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد أكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح .

الترجح الثاني : أن يكون أحدهما أمراً ، والآخر مبيحاً ؛ فالامر وإن ترجع على المبيح نظراً إلى أنه عمل به لا يصير مخالفًا للمبيح ، ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفي المباح وترجح جانب المأمور به ، إلا أن المبيح يترجع على الأمر من أربعة أوجه :

الأول : أن مدلول المبيح متعدد ومدلول الأمر متعدد كما سبق تعريفه ؛ فكان أولى .

الثاني : أن غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تأويل الأمر بصرفه عن محمله

الظاهر إلى المحمى البعيد ، والعمل بالأمر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية ؛
والتأويل أولى من التعطيل .

الثالث : أن المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقديرين : على تقدير مساواته للأمر ورجحانه ، والعمل بمقتضى الأمر متوقف على الترجيح ، وما يتم العمل به على تقديرين يكون أولى مما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد .

الرابع : أن العمل بالمبين بتقدير أن يكون الفعل مقصوداً للمكلف لا يختل ؛ لكونه مقدوراً له ، والعمل بالأمر يوجب الإخلال بمقصود الترك ، بتقدير كون الترك مقصوداً .

الترجح الثالث : أن يكون أحدهما أمراً ، والأخر خبراً ؛ فالخبر يكون راجحاً لثلاثة أوجه :

الأول : أن مدلول الخبر متعدد بخلاف الأمر ، على ما سبق ؛ فكان أولى بعده عن الاضطراب .

الثاني : أن الخبر أقوى في الدلالة ، ولهذا ؛ امتنع نسخه على بعض الأراء بخلاف الأمر .

الثالث : أن العمل بالأمر يلزم محدود الكذب في الخبر من كلام الشارع ؛ وهو فوق المحدور اللازم من فوات مقصود الأمر ؛ فكان الخبر أولى .

الترجح الرابع : أن يكون أحدهما ناهياً ، والأخر مبيحاً ؛ فالمبيح يكون مقدماً على ما عرف من الأمر .

الخامس : أن يكون أحدهما نهياً ، والأخر خبراً ؛ فالخبر مقدم على النهي على ما عرف في الأمر أيضاً .

السادس : أن يكون أحدهما مبيحاً ، والأخر خبراً ، فالخبر مقدم لما سبق في الوجه الثاني والثالث في الأمر إذا عارض الخبر .

السابع : أن يكون أحدهما مشتركاً والأخر غير مشترك ، بل متعدد المدلول ؛ فما اتخد مدلوله أولى لبعده عن الخلل .

الثامن : أن يكون مدلول أحدهما حقيقةً ، والأخر مجازياً ، فالحقيقة أولى لعدم افتقاره إلى القرينة الخلة بالتفاهم .

التاسع : أن يكونا مشتركين ؛ إلا أن مدلولات أحدهما أقل من مدلولات الآخر ؛ فال الأول أولى لقلة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه .

العاشر : أن يكونا مجازين ؛ إلا أن أحدهما منقول مشهور في محل التجوز ؛ كلفظ الغائط بخلاف الآخر ؛ فالمقال أولى لعدم افتقاره إلى القرينة .

الحادي عشر : أن يكون المصحح للتجوز في أحدهما أظهر وأشهر من الآخر ؛ فهو أولى .

الثاني عشر : أن يكون لفظ أحدهما مشتركاً ، والأخر مجاز غير منقول ، وقد ذكرنا ما يستحقه كل واحد منها من الترجيح في اللغات طريق في الأمر^(١) بطريق الاستقصاء ؛ فعليك باعتباره والالتفات إليه .

الثالث عشر : أن يكونا حقيقين ؛ إلا أن أحدهما أظهر وأشهر ؛ فالأظهر مرجع .

الرابع عشر : أن تكون إحدى الحقيقتين متفقاً عليها والأخر مختلفاً

(١) «في الأمر» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة : «في اللغات» والظاهر الجمع بينهما ؛ لأنه ذكر ذلك في مباحث اللغات كما في الجزء الأول ، وذكره باستقصاء في الصنف الأول من أصناف دلالات المنظوم التسعة / ج ، وإن لم يكن كلامها مراداً ؛ فالخطوطة أولى .

فيها ؛ فالمتفق عليه أولى ؛ لأنه أغلب على الظن .

الخامس عشر : أن تكون دلالة أحدهما غير محتاجة إلى اضمار ولا حذف ؛ بخلاف الأخرى ؛ فالذي لا يحتاج إلى ذلك أولى لقلة اضطرابه .

السادس عشر : أن يكون أحدهما يدل على مدلوله بالوضع الشرعي ، والآخر بالوضع اللغوي ، وكل واحد منهمما مستعمل في الشرع ؛ فهاهنا يظهر أن العمل باللفظ اللغوي يكون أولى لأنه من لسان الشارع مع كونه مقرراً لوضع اللغة ، وما هو عرفه ومصطلحه ، وإن كان من لسانه ؛ إلا أنه مغير للوضع اللغوي .

ولا يخفى أن العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير أولى من العمل بما هو من لسانه مع التغيير ؛ ولأنه أبعد عن الخلاف ، وهذا بخلاف ما إذا أطلق لفظاً واحداً وكان له مدلول لغوي ، وقد استعاره الشارع في معنى آخر ، وصار عرفاً له ؛ فإنه مهما أطلق الشارع ذلك اللفظ ؛ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي ؛ لأن الغالب من الشارع أنه إذا أطلق لفظاً له موضوع في عرفه ، أنه لا يريده به غيره .

السابع عشر : أن يكون العمل بأحدهما يلزم منه الجمع بين مجازين ، والآخر لا يلزم منه غير مجاز واحد ؛ فالذي فيه مجاز واحد أولى ؛ لأنه أبعد عن الاضطراب وأقرب إلى الأصل .

الثامن عشر : أن يكون أحدهما دالاً على مطلوبه من وجهين أو أكثر ، والآخر لا يدل إلا من وجه واحد ؛ فالذي كثرت جهة دلالته أولى ؛ لأنه أغلب على الظن .

التاسع عشر : أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة دون الأخرى ؛ فالمؤكدة

أولى ، لأنه أقوى دلالة وأغلب على الظن ، وذلك كما في قوله الله :
«فناحها باطل باطل باطل»^(١) .

العشرون : أن تكون دلالة أحدهما على مدلوله بطريق المطابقة والآخر
بدلالة الالتزام ؛ فدلالة المطابقة أولى لأنها أضيطة .

الحادي والعشرون : أن يكونا دالين بجهة الاقتضاء ، إلا أن العمل
بأحدهما في مدلوله ضرورة صدق المتكلم أو لضرورة وقوع الملفوظ به عقلاً ،
والآخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعاً ؛ كما سبق تعريفه^(٢) ؛ فما يتوقف عليه
صدق المتكلم فوقيع الملفوظ به عقلاً أولى ، نظراً إلى بعد الخلف في كلام
الشارع ، وامتناع مخالفته المعقول ، وقرب المخالفة في المشروع .

الثاني والعشرون : أن يكونا دالين بجهة التنبية والإيماء ، إلا أن أحدهما لو
لم يقدر كون المذكور فيه علة للحكم المذكور معه كان ذكره عبثاً وحششاً ، والآخر
من قبيل ما رتب فيه الحكم على الوصف بفاء التعقيب ؛ فالذي لو لم يقدر فيه
التعليق كان ذكره عبثاً أولى من الآخر ؛ نظراً إلى محذور العبث في كلام
الشارع ، والغاية أتم من محذور المخالفة ؛ لدلالة حرف الفاء على التعلييل ، وإمكان
تأويلها بغير السببية بل وهو أولى^(٣) من سائر أنواع التنبية والإيماء لما ذكرناه من

(١) يشير إلى ما رواه أحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجه من حديث سليمان بن موسى ، عن الزهرى ، عن عروة ، عن عائشة : أن النبي ﷺ قال : «أيما امرأة نكحت بغير إذن ولها ؛ فناحها باطل ، فناحها باطل ، فناحها باطل ؛ فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها ؛ فإن اشترجو فالسلطان ولها من لا ولية له» ، حسن الترمذى ، وأعلمه جماعة بالإرسال .

انظر تفصيل الكلام عليه في «التلخيص الحبير» و«نصب الراية» .

(٢) سبق ذلك في المسألة التاسعة من مسائل العموم ج ٢ / ٢ .

(٣) «بل وهو أولى» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة - والظاهر أنه محرف - ولعل الأصل : «بل هو أولى ..» إلخ .

زيادة المذور ، وما دل على العلية بفاء التعقيب لظهورها ، مقدم على ما عداه من باقي أقسام التنبية والإيماء .

الثالث والعشرون : أن يكوننا دالين بجهة المفهوم ؛ إلا أن أحدهما من قبيل مفهوم المخالفة ، والأخر من قبيل مفهوم الموافقة ؛ فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة من جهة أنه متافق عليه ، و مختلف في مقابلة ، وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين :

الأول : أن فائدة مفهوم المخالفة التأسيس ، وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد ، والتأسيس أصل ، والتأكد فرع ؛ فكان مفهوم المخالفة أولى .

الثاني : أن مفهوم الموافقة لا يتم إلا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق ، وبيان وجوده في محل السكوت ؛ وأن اقتضاءه للحكم في محل السكوت ؛ أشد .

وأما مفهوم المخالفة ؛ فإنه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبتقدير كونه غير متحقق في محل السكوت ، وبتقدير أن يكون أولى بإثبات الحكم في محل السكوت ، وبتقدير أن يكون له معارض في محل السكوت .

ولا يخفى أن ما يتم على تقديرات أربعة يكون أولى مما لا يتم إلا على تقدير واحد .

الرابع والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ودلالة الآخر من قبيل دلالة الإشارة ؛ فدلالة الاقتضاء أولى لترجمتها بقصد المتكلم أو مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة الإشارة .

الخامس والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ؛

والأخر من قبيل دلالة التنبية والإيماء ؛ فدلالة الاقتضاء أولى لتوقف صدق المتكلم أو مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة التنبية والإيماء .

السادس والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ، والأخر من قبيل دلالة المفهوم ؛ فدلالة الاقتضاء أولى لوقوع الاتفاق عليها ووقوع الخلاف في مقابلتها ؛ لأن ما يعترض دلالة الاقتضاء من المبطلات أقل مما يعترض المفهوم .

وبهذا ؛ كان ما كان من قبيل دلالة التنبية والإيماء مقدماً على دلالة المفهوم .

السابع والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل المنطق والأخر من قبيل دلالة غير المنطق ؛ فالمنطوق أولى لظهور دلالته وبعده عن الالتباس ؛ بخلاف مقابلته .

الثامن والعشرون : أن يكون أحدهما عاماً ، والأخر خاصاً ؛ فالخاص مقدم على العام ؛ لثلاثة أوجه :

الأول : أنه أقوى في الدلالة وأخص بالمطلوب .

الثاني : أن العمل بالعام يلزم منه إبطال دلالة الخاص وتعطيله ، ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام ؛ بل تأويله وتخسيصه ، ولا يخفى أن محذور التعطيل فوق محذور التأويل .

الثالث : أن ضعف العموم بسبب تطرق التخسيص إليه وضعف الخصوص بسبب تأويله وصرفه عن ظاهره إلى مجازه ، ولا يخفى إن تطرق التخسيص إلى العمومات أكثر من تطرق التأويل إلى الخاص ؛ ولهذا كانت أكثر العمومات مخصوصة ، وأكثر الظواهر الخاصة مقررة ؛ وبهذا يكون المطلق الدال

على واحد لا بعينه مرجحاً على العام .

النinth والعشرون : أن يكون أحدهما عاماً مخصصاً ، والأخر غير مخصص ؛ فالذى لم يدخله التخصيص أولى لعدم تطرق الضعف إليه .

وعلى هذا ؛ فما كان عاماً من وجه ، وخاصةً من وجه يكون مرجحاً على ما هو عام من كل وجه ، وكذلك المطلق من وجه ، والمقييد من وجه مرجع على ما هو مطلق من كل وجه ، وما هو منطوق من كل وجه مقدم على ما هو حقيقي من وجه دون وجه ، وكذلك الحقيقي من كل وجه مقدم على ما هو حقيقي من وجه دون وجه .

الثلاثون : أن يكوننا عامين ؛ إلا أن أحدهما من قبيل الشرط والجزاء ؛ والأخر من قبيل النكارة المنافية ؛ فقد يمكن ترجيح دلالة الشرط والجزاء ؛ لكون الحكم فيه معللاً بخلاف النكارة المنافية ، والمعلل أولى من غير المعلل ، وقد يمكن ترجح دلالة نفي النكارة ؛ بأن دلالته أقوى ، ولهذا ؛ كان خروج الواحد منه يعد خلفاً في الكلام ، عندما إذا قال : «لا رجل في الدار» وكان فيها رجل ؛ بخلاف مقابله .

وبهذا ؛ تكون دلالة النكارة المنافية أولى من جميع أقسام العموم .

الحادي والثلاثون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الشرط والجزاء ، والأخر من قبيل أسماء الجموع ، فال الأول أولى ؛ لأن أكثر من خالف في صيغ العموم وافق على صيغة الشرط والجزاء ؛ ولأن الدلالة فيه مشيرة إلى الحكم والعلة بخلاف مقابله ، وبهذا ؛ يكون أولى من باقى أقسام العموم .

الثاني والثلاثون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل الجمع المعرف ، والأخر جمع منكر ؛ فالمعرف أولى لوجهين :

الأول : أن بعض من وافق على عموم الجمع المعرف خالف في المنكر؛
فكان أقوى لقربه إلى الوفاق .

الثاني : أنه لا يدخله الإبهام بخلاف المنكر؛ فكان أولى^(١) ، وربما رجع
المنكر بكونه دالاً على عدد أقل من الجمع المعرف ، فكان أقرب إلى الخصوص
فكان أولى .

الثالث والثلاثون : أن يكون أحدهما اسم جمع معرف ، والأخر اسم
جنس دخله الألف واللام ؛ فاسم الجمع أولى لإمكان حمل اسم الجنس على
الواحد المعهود ، بخلاف الجمع المعرف ؛ فكان أقوى عموماً ، وبهذا ؛ يكون مقدماً
على «من» و«ما» .

الرابع والثلاثون : إذا كان أحدهما من قبيل اسم الجنس المعرف ، والأخر
من قبيل من وما ؛ فمن وما أولى لعدم احتمالهما للعهد واحتمال ما قابلهما له .

الخامس والثلاثون : أن يكون أحد الظاهرين مضطرباً في لفظه بخلاف
الأخر ؛ فغير المضطرب أولى لأنه أدل على الحفظ والضبط .

السادس والثلاثون : أن يكون أحدهما قد دل على الحكم وعلته ، والأخر
دل على الحكم دون علته ؛ فالدال على العلة أولى ؛ لأنه أقرب إلى الإيضاح
والبيان .

السابع والثلاثون : أن يكون أحدهما قولهاً ، والأخر فعلًا ؛ فالقول أولى لأنه
أبلغ في البيان من الفعل ، وإن كان أحدهما قولهاً وفعلًا ، والأخر قول فقط ؛
فالقول أولى لأنه أقوى في البيان .

الثامن والثلاثون : أن يكون أحدهما مشتملاً على زيادة لم يتعرض الآخر

(١) انظر ما اقتضاه هذا الوجه من تقديم العام على المطلق مع ما بنى عليه قوله فيما تقدم : «ولهذا يكون المطلق الدال على واحد لا يعنيه مرجحاً على العام» .

لها ؛ كرواية من روى أنه أتى بكم في الصلاة العيد سبعاً^(١) ؛ فإنها مقدمة على رواية من روى أربعاء^(٢) ، لاشتمالها على زيادة علم خفي على الآخر .

الحادي والثلاثون : أن يكون أحد المقولين الظاهرين إجماعاً ، والأخر نصاً^(٣) وسواء كان من الكتاب أو السنة ؛ فالإجماع مرجح لأن النسخ مأمون فيه بخلاف النص .

الأربعون : أن يكونوا إجماعين ظاهرين إلا أن أحدهما قد دخل فيه جميع أهل العصر ، والأخر لم يدخل فيه سوى أهل الحل والعقد ؛ فالذى دخل فيه الجمع أولى لأنه أغلب علىظن وأبعد عن الخلاف فيه .

الحادي والأربعون : أن يكون أحدهما قد دخل فيه مع أهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا أصوليين ، والأصوليون الذين ليسوا فقهاء ، وخرج عنه العوام ، والأخر بالعكس ؛ فال الأول أولى لقربهم من المعرفة والإحاطة بأحكام الشرع واستنباطها من مداركها ؛ وبهذا المعنى يكون أيضاً ما دخل فيه الأصولي

(١) روى أحمد وابن ماجه من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : أن النبي ﷺ كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة ؛ سبعاً في الأولى وخمساً في الآخرة ولم يصل قبلها ولا بعدها ، وفي رواية أبي داود والدارقطني : أن النبي ﷺ قال : « التكبر في الفطر سبع في الأولى وخمس في الآخرة ، والقراءة بعدهما كلتيهما ، وقد نقل الترمذى في « العلل المفردة » عن البخارى ؛ أنه قال : إنه حديث صحيح ، وقال العراقي : إسناده صالح ، انظر « التلخيص الحبير » .

(٢) يشير إلى ما رواه أبو داود أن أبو موسى الأشعري سئل : كيف كان رسول ﷺ يكبر في الأضحى والفطر ؟ فقال أبو موسى : كان يكبر أربعاء تكبيرة على الجنائز ؛ فقال حذيفة : صدق والمشهور أنهم أنسدو إلى ابن مسعود . انظر : « التلخيص الحبير » .

(٣) لا يوجد إجماع قطعي ينافي نصاً صحيحاً ، إلا إذا كان مع الإجماع نص صحيح معلوم للأمة يدل على نسخ النص المخالف للإجماع ، وإذا خالف الإجماع الظني نصاً من الكتاب والسنة قدم النص عليه .

انظر : (ص ٢٠١ - ٢٠٢ ، ص ٢٦٧ وما بعدها / ج ١٩) من « مجموع الفتاوى » .

الذي ليس بفقيره ولم يدخل فيه الفقيه أولى ما هو بالعكس ؛ لأن الأصولي أعرف بمدارك الأحكام وكيفية تلقي الأحكام من المنطق والمفهوم والأمر والنهي وغيره .

الثاني والأربعون : أن يكون أحدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر بخلاف الآخر ؛ فما دخل فيه المجتهد المبتدع أولى ؛ لأن الظاهر من حاله الصدق ؛ ولأنه أبعد عن الخلاف .

الثالث والأربعون : أن يكون أحدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع دون العوام ، والفراعنة الذين ليسوا أصوليين ، والأصوليون الذين ليسوا فراعنة ، والأخر بعكسه ؛ فما دخل فيه المجتهد المبتدع أولى إذ الخلل في قوله إنما هو من جهة كذبه فيما يقول ، والخلل في قول من عداه من المذكورين إنما هو من جهله وعدم إحاطته وعدم كماله ، ولا يخفى أن احتمال وقوع الخلل بجهة الكذب من الفاسق لحرمته وتعلق الإثم به أشد من الخلل الناشيء بسبب الجهل وعدم الإحاطة .

الرابع والأربعون : أن يكون أحد الإجماعين من الصحابة ، والآخر من التابعين ؛ فإن إجماع الصحابة أولى للثقة بعد التهم وبعد تقاعدهم عن تحقيق الحق وإبطال الباطل وغلبة جدهم وكثرة اجتهادهم في تهديد أحكام الشريعة ؛ ولأنه أبعد عن خلاف من خالف في إجماع غير الصحابة ، وعلى هذا ؛ فإن إجماع التابعين يكون مقدماً على إجماع من بعدهم لقربهم من العصر الأول ، ولقوله الظهاد : «خير القرون القرن الذي أنا فيه ثم الذي يليه»^(١) ؛ فإن إجماعهم يكون أغلب على الظن .

(١) انظر ما تقدم تعليقاً (ص ١٨٤ / ج ٤) ثم انظر كيف يتصور إجماع من التابعين على خلاف إجماع من الصحابة مع القول بعصمة الإجماع .

الخامس والأربعون : أن يكون أحد الإجماعين قد انقرض عصره ، بخلاف الآخر ؛ فما انقرض عصره يكون أولى لاستقراره وبعده عن الخلاف .

السادس والأربعون : أن يكون أحدهما مأموراً عن انقسام الأمة في مسألة من المسائل على قولين في أنه إجماع على نفي قول ثالث ، والإجماع الآخر على إثبات القول الثالث ؛ فالإجماع على إثباته أولى ، لأنه أبعد عن اللبس ، وعما يقول المنازع في الأول من وجوه الالتباس .

السابع والأربعون : أن يكون أحدهما مسبوقاً بالمخالفة بخلاف الآخر ؛ فالذى لم يسبق بالمخالفة أولى لأنه أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف .

الثامن والأربعون : أن يكون أحدهما قد رجع بعض المجتهدين فيه عما حكم به موافقاً للباقيين ؛ لدليل ظهر له بخلاف الآخر ؛ فما لم يرجع فيه بعض المجتهدين أولى لبعده عن المناقضة والخلاف فيه .

التاسع والأربعون : أن يكون أحدهما إجماع من الصحابة ؛ إلا أنه لم يدخل فيه غير المجتهدين ، والأخر من إجماع التابعين ؛ إلا أنه قد دخل فيه جميع أهل عصرهم ؛ فإجماع الصحابة أولى للثوثيق بعد التهم وزيادة جدهم ، كما سبق تقريره ، وفي معنى هذا يكون قد رجع واحد من الصحابة عن الواقع ؛ بخلاف التابعين .

الخمسون : أن يكون أحدهما قد دخل فيه جميع أهل العصر ؛ إلا أنه لم ينقرض عصرهم والأخر بالعكس ؛ مما دخل فيه جميع أهل العصر أولى ؛ لأن غلبة الظن فيه متيقنة واحتمال الرجوع بسبب عدم انقضاض العصر موهوم ، وفي معناه أن يكون ما لم ينقرض عصره قد دخل فيه المجتهد المبتدع ، أو الأصولي الذي ليس فرعياً أو الفروعي الذي بأصولي ، والأخر بخلافه .

الحادي والخمسون : أن يكون أحدهما غير مأخذوٰ من انقسام الأمة على قولين كما سبق ؛ إلا أنه لم ينقرض عصره ، والأخر بعكسه ؛ فالأول أولى نظراً إلى أن جهة الإجماع فيه أقوى بيقين ، أو رجوع الواحد عنه قبل انقراض العصر موهوم ، وفي معناه إذا كان أحد إجماعين قد انقرض عصره ؛ إلا أنه مسبوق بالمخالفة والأخر بعكسه .

الثاني والخمسون : أن يكون أحد الإجماعين مأخذوٰ من انقسام الأمة على قولين ؛ إلا أنه غير مسبوق بمخالفة بعض المتقدمين ، والأخر بعكسه ؛ فالذى يكن مأخذوٰ من انقسام الأمة على قولين أولى لقوة الإجماع فيه .

وأما الترجيحات العائدة إلى المدلول :

الأول منها : أن يكون حكم أحدهما الحظر ، والأخر الإباحة ؛ وهذا مما اختلف فيه ؛ فذهب الأكثر ك أصحابنا وأحمد بن حنبل والكرخي والرازي من أصحاب أبي حنيفة إلى أن الحاظر أولى .

وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبأن إلى التساوى والتساقط ، والوجه في ترجيع ما مقتضاه الحظر أن ملاسة الحرام موجبة للمأثم بخلاف المباح ؛ فكان أولى بالاحتياط .

ولهذا ؛ فإنه لو اجتمع في العين الواحدة حظر وإباحة ؛ كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل ، قدم التحرم على الإباحة ، وكذلك إذا طلق بعض نسائه بعينها ثم أنسىها ، حرم وطء الجميع تقدیماً للحرمة على الإباحة ، وإليه الإشارة بقوله العطيد : «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام على الحلال»^(١) ، وقال

(١) قال فيه ابن السبكي في «الأشباه والنظائر» نقلأ عن البيهقي : رواه جابر الجعفي عن ابن مسعود وفيه ضعف وانقطاع ؛ وقال العراقي في «تخيير منهج الأصول» : لا أصل له ، وأدرجه ابن مفلح =

المعنى : «دع ما يربيك إلى ما لا يربيك»^(١) ؛ غير أنه قد يمكن ترجيح ما مقتضاه الإباحة من جهة أخرى ، وهي أنها لو عملنا بما مقتضاه التحرم لزم منه فوات مقصود الإباحة من الترك مطلقاً ، ولو عملنا بما مقتضاه الإباحة ؛ فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر ؛ لأن الغالب أنه إذا كان حراماً فلا بد وأن تكون المفسدة ظاهرة ، وعند ذلك ؛ فالغالب أن المكلف يكون عالماً بها وقدراً على دفعها لعلمه بعدم لزوم الخذور من ترك المباح ؛ ولأن المباح مستفاد من التخيير قطعاً بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراءة ؛ فكان أولى .

وعلى هذا ؛ فلا يخفى وجه الترجيح بين ما مقتضاه الحرمة وما مقتضاه الندب .

الثاني : أن يكون مدلول أحدهما الحظر ، والأخر الوجوب ؛ مما مقتضاه التحرم أولى لوجهين :

الأول : هو أن الغالب من الحرمة إنما هو دفع مفسدة ملزمة للفعل أو تقليلها ، وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملزمة للفعل أو تكميلها ، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد ألم من اهتمامهم بتحصيل المصالح ، ولهذا ؛ فإن من أراد فعلأً لتحصيل مصلحة ينفر عنه إذا عارضه في نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة ؛ كمن رام تحصيل درهم على وجه يلزم منه فوات مثله ، وإذا كان ما هو المقصود من التحرم أشد وأكدر منه في الواجب ؛ كانت الحافظة عليه أولى ، ولهذا ؛ كان ما شرعت العقوبات فيه من فعل المحرمات أكثر من ترك الواجبات وأشد ؛ كالرجم المشروع في زنا المحصن .

= في أول كتابه في الأصول فيما لا أصل له . ١-٦ من «كشف الخفا ، والإلباس» للعجلوني .

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذى وأبن حبان من طريق الحسن بن علي بلفظ : «دع ما يربيك إلى ما لا يربيك ؛ فإن الصدق طمأنينة ، وأن الكذب ريبة» ورمز له السيوطي في «الجامع الصغير» برمز الصحة .

الوجه الثاني : أن إفشاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفشاء الوجوب إلى مقصوده ؛ فكانت الحافظة عليه أولى ، وذلك ؛ لأن مقصود الحرمة يتاتي بالترك ، وذلك كافٍ مع القصد له أو مع الغفلة عنه ، ولا كذلك فعل الواجب .

وأيضاً ؛ فإن ترك الواجب وفعل المحرم إذا تساوا في داعية الطبع إليهما ؛ فالترك يكون أيسر وأسهل من الفعل ؛ لتضمن الفعل مشقة الحركة وعدم المشقة في الترك ، وما يكون حصول مقصوده أوقع ؛ يكون أولى بالمحافظة عليه^(١) .

الثالث : أن يكون حكم أحدهما الحرمة ، والآخر الكراهة ؛ فالحظر أولى لمساواته الكراهة في طلب الترك وزيادته عليه بما يدل على اللوم عند الفعل ، ولأن المقصود منها إنما هو الترك لما يلزم من دفع المفسدة الملازمة للفعل ، والحرمة أوفى لتحصيل ذلك المقصود ؛ فكانت أولى بالمحافظة .

وأيضاً ؛ فإن العمل بالحرم لا يلزم منه إبطال دلالة المقتضي للكراهة ، وهو طلب الترك والعمل بالمقتضي للكراهة مما يجوز معه الفعل ، وفيه إبطال دلالة الحرم .

ولا يخفى أن العمل بما لا يفضي إلى الإبطال يكون أولى ، وبما حققناه في ترجيح الحرم على المقتضي للكراهة يكون ترجيح الموجب على المقتضي للندب .

الرابع : أن يكون حكم أحدهما إثباتاً ، والآخر نفياً وذلك ؛ كخبر بلال : بأن النبي ﷺ دخل البيت وصلى^(٢) ، وخبر أسماء : أنه دخل ولم

(١) انظر : (ص ٢٩٠ - ٣٠٦ / ج ١٩ ، وص ١٥٩ - ٨٥ / ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» لابن تيمية ، والجزء الثاني من «الموافقات» ، ومبحث «الأوامر والنواهي» في الجزء الثالث منها .

(٢) يشير إلى ما رواه أحمد وال BXI و مسلم من حديث ابن عمر أنه قال : دخل النبي ﷺ البيت هو وأسماء ابن زيد وبلال وعثمان بن طلحة فأغلقوا عليهم الباب فلما فتحوا كنت أول من ولج فلقيت بلالاً ؛ فسألته : هل صلى النبي ﷺ ؟ قال : نعم بين العمودين اليمانيين .

يصل^(١) ؛ فالنافي مرجع على المثبت ، خلافاً للقاضي عبدالجبار في قوله : أنهم سواه ، والمثبت وإن كان متراجحاً على النافي لاشتماله على زيادة علم ؛ غير أن النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت ، كانت فائدة التأكيد ، ولو قدرنا تأخره كانت فائدة التأسيس ، وفائدة التأسيس أولى لما سبق تقريره ؛ فكان القضاء بتأخيره أولى .

فإن قيل : إلا أنه يلزم من تأخره مخالفة الدليل المثبت ورفع حكمه دون تقدمه .

قلنا : هو معارض بمثله ؛ فأنا لو قدرنا تقدم النافي ؛ فالمثبت بعده يكون نافياً لحكمه ورافعاً له .

فإن قيل : المثبت وإن كان رافعاً لحكم النافي على تقدير تأخره عنه ؛ فراغع لما فائدته التأكيد ، ولو قدرنا تأخر النافي كان مبطلاً لما فائدته التأسيس ؛ فكان فرض تأخر المثبت أولى .

قلنا : إلا أنه وإن كانت فائدة النافي التأكيد على تقدير تقدمه ؛ فالمثبت يكون رافعاً لحكم تأسيسي ، وهو الباقي على الحال الأصلي وزيادة ما حصل من النافي من التأكيد ، ولا كذلك ما لو كان النافي متاخراً ؛ فإنه لا يرفع غير التأسيس ، وما لا يفضي إلى رفع التأسيس مع التأكيد يكون أولى مما يفضي إلى رفع الأمرين معاً ، وما يقال : من أن المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق ، والنافي غير مجمع على إفادته حكم شرعي ، والغالب من الشارع أنه لا يتولى بيان غير الشرعي ؛ فمع أنه غير سديد من جهة أن الحكم الشرعي غير مقصود لذاته ؛ وإنما هو مقصود حكمته لكونه وسيلة إليها ، وحكمة الإثبات وإن كانت

(١) يشير إلى ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس : أن النبي ﷺ كبر في البيت ولم يصل فيه ؛ ولم يكن ابن عباس دخل معهم البيت فيحتمل أنه أخذه عن أسماء بن زيد .

مقصودة ؟ فكذلك حكمة النفي . فهو معارض من جهة أن الغالب من الشارع على ما هو المأثور منه إنما هو التقرير لا التغيير ، وعلى هذا ؛ فالحكم للنفي الأصلي يكون أولى من المغير .

الخامس : أن يكون حكم أحدهما معقولاً ، والأخر غير معقول ؛ فما حكمه غير معقول وإن كان الثواب بتلقيه أكثر لزيادة مشقتة ؛ كما نطق به الحديث^(١) ؛ إلا أن مقصود الشارع بشرع ما هو معقول أتم مما ليس بمعقول ؛ نظراً إلى سهولة الانقياد وسرعة القبول ، وما شرعه أفضى إلى تحصيل مقصود الشرع يكون أولى ، ولهذا ؛ كان شرع المعقول أغلب من شرع غير المعقول ؛ حتى أنه إذا قيل : أنه لا حكم إلا وهو معقول ، حتى في ضرب الديمة على العاقلة ونحوه مما ظن أنه غير معقول ؛ ولأن ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر إلى محل النص بالتعدية والإلحاد أكثر منه في غير المعقول ؛ فكان أولى .

وما كانت جهة تعلمه أقوى كما يأتي وجه التفصيل فيه في العلل ؛ فهو أولى .

السادس : أن يكون أحدهما مشتملاً على زيادة لا وجود لها في الآخر ؛ كموجب الجلد مع الموجب للجلد والتغريب ؛ فالموجب لزيادة يكون أولى ؛ لأن العمل بالزيادة غير موجب لإبطال منطوق الآخر فيما دل عليه وجوب الجلد وإجزاءه عن نفسه ، والعمل بالموجب للجلد فقط موجب لإبطال المنطوق في الدلالة على وجوب الزيادة ، وما لا يفضي إلى إبطال حكم الدليل أولى مما يفضي إلى الإبطال ؛ ولأن دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير مأخوذة من منطوق اللفظ ووجوب الزيادة مأخوذ من منطوق اللفظ ، ومخالفة ما ليس بمنطوق

(١) يشير إلى قوله ﴿ثوابك على قد نصبك﴾ ، وقد تقدم في الجزء الثالث .

بالنطوق ؛ أولى من العكس لما تقدم .

السابع : أن يكون موجب أحدهما الجلد ، والأخر الدرء ؛ فالداريء يكون أولى نظراً إلى ما حققناه في ترجيح ما حكمه النفي على ما حكمه الإثبات ؛ ولأن الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطأ في تحقيقها على ما قال العلامة : «لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»^(١) ؛ ولأن ما يعترض الحد من المبطلات أكثر مما يعترض الدرء ؛ فكان أولى لبعده عن الخلل وقربه إلى المقصود ، ولأنه على خلاف الدليل النافي للحد والعقوبة .

الثامن : أن يكون حكم أحدهما وقوع الطلاق أو العتق ، وحكم الآخر نفيه .

قال الكرخي : ما حكمه الواقع أولى ؛ لأنه على وفق الدليل النافي لملك البعض وملك اليمين والنافي لهما على خلافه ، ويمكن أن يقال : بل النافي لهما أولى ؛ لأنه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين المترجم على النافي له .

التاسع : أن يكون حكم أحدهما تكليفياً ، وحكم الآخر وضعياً ؛ فالتكليفي وإن اشتمل على زيادة الشواب المرتبط بالتكليف وكان لأجله راجحاً ؛ فالوضعية من جهة أنه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل يكون مترجحاً .

(١) جزء من حديث روي من طرق عدة لا تخلو من ضعف ، منها ما رواه الترمذى والحاكم والبيهقي من طريق عائشة ؛ بلفظ : «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله ؛ فإن الإمام إن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة» ، وفي إسناده يزيد بن زياد الدمشقى ضعيف .

انظر طرق الحديث والكلام عليها في «التلخيص الحبير» ، و«نصب الراية» .

العاشر : أن يكون حكم أحدهما أخف من الآخر ؛ فقد قيل : إن الأخف أولى ؛ لأن الشريعة مبناتها على التخفيف على ما قال الله تعالى : «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» ، وقال تعالى : «ما جعل عليكم في الدين من حرج» ، وقال اللطيف : «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(١) ، وقيل : إن الأثقل أولى نظراً إلى الشريعة . إنما يقصد بها مصالح المكلفين ، والمصلحة في الفعل الأشق أعظم منها في الفعل الأخف على ما قال اللطيف : «ثوابك على قدر نصبك»^(٢) ؛ ولأن الغالب على الظن إنما هو تأخره عن الأخف ؛ نظراً إلى المأوف من أحوال العقلاء ؛ فإن من قصد تحصيل مقصود بفعل من الأفعال ولم يحصل به لا يقصد تحصيله بما هو أخف منه بل بما هو أعلى منه ؛ فبتقدير تقدم الأخف على الأثقل يكون موافقاً لنظر أهل العرف ؛ فكان أولى ؛ ولأن زيادة ثقله تدل على تأكيد المقصود منه على مقصود الأخف ؛ فالمحافظة عليه تكون أولى .

الحادي عشر : أن يكون كل واحد من الخبرين خبراً واحداً ؛ إلا أن حكم أحدهما مما تعم به البلوى بخلاف حكم الآخر فما لا تعم به البلوى أولى ؛ لكونه أبعد عن الكذب من جهة أن تفرد الواحد بنقل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله أقرب إلى الكذب على ما تقرر قبل^(٣) ، ولهذا ؛ كان مختلفاً فيه متفقاً على مقابله .

وأما الترجيحات العائدة إلى أمر خارج :

الأول منها : أن يكون أحد الدليلين موافقاً للدليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقل أو حس ، والآخر على خلافه ؛ مما هو على وفق الدليل

(١) تقدم تعليقاً (ص ٢٧٩ / ج ٤) .

(٢) تقدم تعليقاً في الجزء الثالث .

(٣) انظر المسألة الخامسة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به .

الخارج أولى ، لتأكد غلبة الظن بقصد مدلوله ؛ ولأن العمل به وإن أفضى إلى مخالفة مقابله وهو دليل واحد ؛ فالعمل بمقابله يلزم منه مخالفة دليلين ، والعمل بما يلزم معه مخالفة دليل واحد أولى مما يلزم منه مخالفة دليلين .

الثاني : أن يكون أحدهما قد عمل بقتضاه علماء المدينة أو الأئمة الأربع أو بعض الأمة ، بخلاف الآخر ؛ فما عمل به يكون أولى ، وأما ما عمل به أهل المدينة ؛ فلأنهم أعرف بالتنزيل وأخبر بموقع الوحي والتأويل ، وكذلك الأئمة والخلفاء الراشدون ؛ لـث النبي عليه السلام على متابعتهم والاقتداء بهم على ما سبق تعريفه ، وذلك يغلب على الظن قوته في الدلالة وسلامته عن المعارض .

وعلى هذا أيضاً ؛ ما عمل بقتضاه بعض الأمة يكون أغلب على الظن ؛ فكان أولى .

وفي معنى هذا أن يعتقد كل واحد منها بدليل ، غير أن ما عضد أحدهما راجع على الآخر ما عضد ، أو أن يعمل بكل واحد منها بعض الأمة ، غير أن من عمل بأحدهما أعرف بموضع الوحي والتنزيل أولى .

الثالث : أن يكون كل واحد منها مسؤولاً ؛ إلا أن دليل التأويل في أحدهما أرجح من دليل التأويل في الآخر ؛ فهو أولى لكونه أغلب على الظن .

الرابع : أن يكون أحدهما دالاً على الحكم والعلة ، والآخر على الحكم دون العلة ؛ فما يدل على العلة يكون أولى لقربه إلى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على العلة وما دل على الحكم بجهتين يكون أولى ؛ ولأن العمل به يلزم مخالفة ما قبله من جهة واحدة ، والعمل بالمقابل يلزم منه مخالفة الدليل الآخر على الحكم من جهتين ؛ فكان أولى ، وربما أرجح ما لم يدل

على العلة من جهة أن المشقة في قوله أشد والثواب عليه أعظم ؛ إلا أنه مرجوح بالنظر إلى مقصود التعلق ؛ ولذلك كان هو الأغلب .

الخامس : أن يدل كل واحد منها على الحكم والعلة ؛ إلا أن دلالة أحدهما على العلية أقوى من دلالة الآخر عليها ، كما بيناه فيما تقدم ؛ فالأقوى يكون أولى لكونه أغلب على الظن .

السادس : أن يكونا عامين ؛ إلا أن أحدهما ورد على سبب خاص ، بخلاف الآخر ، وعند ذلك ؛ فتعارضهما إما أن يكون بالنسبة إلى ذلك السبب الخاص ، أو بالنسبة إلى غيره ؛ فإن كان الأول فالوارد على ذلك السبب يكون أولى ؛ لكونه أمراً به ولأن محذور المخالفة فيه نظراً إلى أن تأخير البيان عما دعت الحاجة إليه يكون أتم من المحذور اللازم من المخالفة في الآخر ؛ لكونه غير وارد فيها .

وإن كان الثاني ؛ فالعام المطلق يكون أولى ؛ لأن عمومه أقوى من عموم مقابله لاستواهما في صيغة العموم وغلبة الظن بتخصيص ما ورد على الواقعه بها نظراً إلى بيان ما دعت الحاجة إليه وإلى أن الأصل إنما هو مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مست إليه الحاجة ، ولأن ما ورد على السبب الخاص مختلف في تعميمه عند القائلين بالعموم بخلاف مقابله ، وعلى هذا ؛ فمحذور المخالفة العام المطلق يكون أشد .

السابع : أن يكون أحدهما قد وردت به المخاطبة على سبيل الإخبار بالوجوب أو التحريم أو غيره ؛ كما في قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ﴾ ، أو في معرض الشرط والجزاء ؛ كما في قوله تعالى : ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ ، والأخر وردت المخاطبة به شفاهًا ؛ كما في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا

الذين آمنوا كتب عليكم الصيام»؛ فإن تقابلًا في حق من وردت المخاطبة إليه شفاهًا خطاب المشافهة أولى، وإن كان ذلك بالنظر إلى غير ما وردت المخاطبة إليه شفاهًا؛ كان الآخر أولى؛ لما حققناه في معارضه العام المطلق، والوارد على السبب المعين؛ ولأن الخطاب شفاهًا إنما يكون للحاضر من الموجودين، وتعيمه بالنسبة إلى غيرهم إنما يكون بالنظر إلى دليل آخر: إنما من إجماع الأمة على أن لا تفرقة، أو من قوله العظيم: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»^(١).

الثامن: أن يكون أحدهما مما يجوز تطرق النسخ إليه، أو قد اختلف في تطرق النسخ إليه، بخلاف الآخر؛ فالذي لا يقبل النسخ يكون أولى لقلة تطرق الأسباب الموهية إليه.

التاسع: أن يكونا عامين؛ إلا أن أحدهما قد اتفق على العمل به في صورة، بخلاف الآخر؛ فما اتفق على العمل به وإن كان قد يغلب على الظن زيادة اعتباره؛ إلا أن العمل بما لم يعمل به في صورة متفق عليها أولى؛ إذ العمل به مما لا يفضي إلى تعطيل الآخر؛ لكونه قد عمل به في الجملة، والعمل بما عمل به يفضي إلى تعطيل ما لم ي العمل به، وما يفضي إلى التأويل أولى مما يفضي إلى التعطيل، وما عمل به في الصورة المتفق عليها، وإن لزم أن يكون فيها راجحًا على العام المقابل؛ إلا أنه يحتمل أن يكون الترجيح له لأمر خارج لا وجود له في محل النزاع، وهو إن كان المرجع الخارج بعيد الوجود؛ لكن يجب اعتقاد وجوده نفيًا لإهمال العام الآخر.

فإن قيل: لو كان له مرجع من خارج لوقفنا عليه بعد البحث التام، وقد بحثنا فلم نجد شيئاً من ذلك؛ واحتمال مخالفته السبر أيضًا بعيد؛ فهو معارض بمثله؛ فإنه لو كان رجحانه لمعنى يعود إلى نفسه لوقفنا عليه بعد البحث، وقد

(١) تقدم تعليقاً في الجزء الثاني.

بحثنا فلم نجده ، وعند ذلك ؛ فيتقاوم الكلامان وقد يسلم لنا ما ذكرناه أولاً .

العاشر : أن يكون أحدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه ، بخلاف الآخر ؛ فالذى قصد به البيان للحكم يكون أولى ؛ لأنه يكون أمس بالمقصود ؛ وكما في قوله تعالى : «وأن تجتمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف» ؛ فإنه قصد بيان تحريم الجمع بين الأختين في الوطء بملك اليمين ؛ فإنه مقدم على قوله تعالى : «أو ما ملكت أيمانكم» ؛ حيث لم يقصد به بيان الجمع .

الحادي عشر : أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط وبراءة الذمة ، بخلاف الآخر ؛ فالأقرب إلى الاحتياط يكون مقدماً لكونه أقرب إلى تحصيل المصلحة ودفع المضرة .

الثاني عشر : أن يكون أحدهما يستلزم نقص الصحابي ؛ كحديث القهقهة في الصلاة ، بخلاف الآخر ؛ فالذى لا يستلزم ذلك ؛ أولى لكونه أقرب إلى الظاهر المواقف لحال الصحابي ، ووصف الله له بالعدالة على ما قال تعالى : «و كذلك جعلناكم أمة وسطاً» ؛ أي عدواً .

الثالث عشر : أن يقتربن بأحد الخبرين تفسير الراوى بفعله أو قوله ؛ فإنه يكون مرجحاً على ما ليس كذلك ؛ لأن الراوى يكون أعرف وأعلم بما رواه .

الرابع عشر : أن يذكر أحد الروايين سبب ورود ذلك النص بخلاف الآخر ؛ فالذاكر للسبب أولى ؛ لأن ذلك يدل على زيادة اهتمامه بما رواه .

الخامس عشر : أن يكون قد اقتربن بأحد الخبرين ما يدل على تأخيره عن الآخر ؛ كخبر الذي ظهر بعد استظهار النبي ﷺ وقوه شوكته ، بخلاف الآخر ؛ فالظاهر بعد قوة شوكة النبي ﷺ أولى ؛ لأن احتمال ظهور مقابله قبل قوة الشوكة أكثر من احتمال وقوع ما ظهر بعد قوة الشوكة ؛ فكان تأخيره أغلب

على الظن فكان أولى .

وفي معناه : أن يكون أحد الرواين متأخر الإسلام عن الآخر ؛ فالغالب أن ما رواه عن النبي عليه السلام بعد إسلامه ؛ فروايته أولى ؛ لأن رواية الآخر يحتمل أن تكون قبل إسلام المتأخر .

ويحتمل أن تكون بعد إسلامه ؛ فكان تأخير ما رواه متأخر الإسلام أغلب على الظن .

وفي معناه : أن يعلم أن موت متقدم الإسلام كان متقدماً على إسلام المتأخر ، وكذلك إذا علمنا أن غالبية أحد الرواين قبل الغالب من رواية الآخر ؛ فروايته تكون مرجوحة ؛ لأن الغالب تقدم ما رواه .

وكذلك إذن كانت رواية أحدهما مؤرخة بتاريخ مضيق دون الآخر ؛ فاحتمال تقدم غير المؤرخة يكون أغلب ، وكذلك إذا كان أحد الخبرين يدل على التخفيف والآخر على التشديد ؛ فاحتمال تأخر التشديد أظهر ؛ لأن الغالب منه عليه أنه ما كان يشدد إلا بحسب علو شأنه واستيلائه وقهره ؛ ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً .

* * *

القسم الثاني^(١)

في التعارض الواقع بين معقولين

والمعقولان : إما قياسان أو استدلالاً ، أو قياس واستدلال .

فإن كان التعارض بين قياسين ؛ فالترجيح بينهما قد يكون بما يعود إلى أصل القياس . وقد يكون بما يعود إلى فرعه ، وقد يكون بما يعود إلى مدلوله . وقد يكون بما يعود إلى أمر خارج .

فأما ما يعود إلى الأصل : فمنه ما يعود إلى حكمه ، ومنه ما يعود إلى علته ، فاما ما يعود إلى الأصل ؛ فترجيحات :

الأول : أن يكون الحكم في أصل أحدهما قطعياً ، وفي الآخر ظنياً ؛ فما حكم أصله قطعي أولى ، لأن ما يتطرق إليه من الخلل بسبب حكم الأصل منفي ، ولا كذلك الآخر ؛ فكان أغلب على الظن ، وفي معنى هذا ما يكون الحكم في أصل أحدهما منوعاً ، وفي الآخر غير منوع ؛ غير الممنوع يكون أولى .
الثاني : أن يكون حكم الأصل فيهما ظنياً ؛ غير أن الدليل المثبت لأحدهما أرجح من المثبت للآخر ؛ فيكون أولى .

الثالث : أن يكون حكم الأصل في أحدهما مما اختلف في نسخه ،

(١) انظر باب ما يرجع به علة على علة في كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري .

بخلاف الآخر ؛ فالذى لم يختلف في نسخه أولى ؛ لبعده عن الخلل .

الرابع : أن يكون الحكم في أصل أحدهما غير معدول به عن سنن القياس ، كما ذكرناه فيما تقدم ، بخلاف الآخر ؛ فما لم يعدل به عن سنن القياس أولى ؛ لكونه أبعد عن التبعيد وأقرب إلى المعقول وموافقة الدليل .

الخامس : أن يكون حكم الأصل في أحدهما قد قام دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه ، ولا كذلك الآخر ؛ فما قام الدليل فيه على وجوب تعليله وجواز القياس عليه أولى ، وإن لم يكن ذلك شرطاً في صحته كما سبق ؛ لما فيه من الأمان من غائلة التبعيد والقصور على الأصل ولبعده عن الخلاف .

السادس : أن يكون حكم أحد الأصلين مما اتفق القياسيون على تعليله ، والأخر مختلف فيه ؛ مما اتفق على تعليله أولى ؛ إذ هو أبعد عن الالتباس وأغلب على الظن .

السابع : أن يكون حكم أحد الأصلين قطعياً ، لكنه معدول به عن سنن القياس ، والأخر ظني لكنه غير معدول به عن سنن القياس ؛ فالظني المواقف لسنن القياس أولى ؛ لكونه موافقاً للدليل وأبعد عن التبعيد .

الثامن : أن يكون حكم أحدهما في الأصل قطعياً إلا أنه لم يقدم دليل خاص على وجوب تعليله ، وعلى جواز القياس عليه ، وحكم الآخر ظني إلا أنه قد قام الدليل على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه ؛ مما حكمه قطعياً أولى ؛ لأن ما يتطرق إليه من الخلل إنما هو بسبب قربه من احتمال التبعيد والقصور على الأصل المعين ، وما يتطرق إلى الظني من الخلل فمن جهة أن يكون الأمر في نفسه خلاف ما ظهر ، واحتمال التبعيد والقصور على ما ورد

الشرع فيه بالحكم أبعد من احتمال ظن الظهور لما ليس بظاهر والترك للعمل بما هو ظاهر .

الحادي عشر : أن يكون حكم أصل أحدهما قطعياً ; إلا أنه لم يتفق على تعليله ، وحكم الآخر ظني ؛ إلا أنه متفق على تعليله ؛ فالظني المتفق على تعليله أولى ؛ لأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إنما هو فرع تعقل العلة في الأصل ، وتحقق وجودها في الفرع ، واحتمال معرفة ذلك فيما هو متفق عليه أغلب ، واحتمال الخلل بالنظر إلى الحكم الظني وإن كان قائماً ومأموناً في جانب الحكم القطعي ؛ إلا أن احتمال قطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم الاطلاع على ما هو المقصود من حكم الأصل أغلب من احتمال انقطاع القياس خلل ملتحق بالظاهر الدال على حكم الأصل مع ظهور دليله وعدم الاطلاع عليه بعد البحث التام عنه .

العاشر : أن يكون دليلاً ثبوت الحكم في أصل أحدهما أرجح من الآخر ؛ إلا أنه مختلف في نسخه بخلاف الآخر ؛ فما دليله راجح أولى ؛ لأن الأصل عدم النسخ ، وقول النسخ معارض بقول عدم النسخ ؛ فكان احتمال عدم النسخ أرجح .

الحادي عشر : أن يكون دليلاً ثبوت الحكم في أحدهما راجحاً على دليل حكم أصل الآخر ، إلا أنه معدول به عن سنن القياس والقاعدة العامة ، بخلاف الآخر ؛ فما لم يعدل به عن القاعدة أولى ؛ لأنه يلزم من العمل به الجري على وفق القاعدة العامة التي ورد الحكم في القياس الآخر على خلافها ؛ غير أنه يلزم منه إهمال جانب الترجيح الآخر ، وما يلزم من العمل بالأخر ؛ فإنما هو اعتبار ظهور الترجح ، لكن مع مخالفته القاعدة المتفق عليها ، واحتمال مخالفته القواعد

العامة المتفق عليه أبعد من احتمال مخالفة الشذوذ عن ظواهر الأدلة ، كيف وأن العمل بما دليل ثبوت حكم أصله ظني محافظه^(١) على أصل الدليل الظني والقاعدة العامة والعمل^(٢) بما ظهر الترجيح في دليل ثبوت حكمه فيه الموافقة لما ظهر من الترجيح ومخالفة القاعدة وأصل الدليل الآخر ، ولا يخفى أن العمل بما يلزم منه موافقة ظاهرين ومخالفة ظاهر واحد أولى من العكس .

الثاني عشر : أن يكون دليل ثبوت حكم أصل أحدهما راجحاً على دليل الآخر ، إلا أنه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه ، بخلاف الآخر ؛ فما ظهر الترجيح في دليله أولى ، لما ذكرناه فيما إذا كان حكم الأصل في أحدهما قطعياً .

الثالث عشر : أن يكون دليل ثبوت حكم أصل أحدهما أرجح من دليل الآخر ، إلا أنه غير متفق على تعليله ، بخلاف الآخر ؛ فما اتفق على تعليله أولى ، لما ذكرناه فيما إذا كان حكم الأصل في أحدهما قطعياً ، والآخر ظنياً .

الرابع عشر : أن يكون حكم أصل أحدهما مما اتفق على عدم نسخه ، إلا أنه معدول به عن القاعدة العامة ، بخلاف الآخر ؛ فما لم يعدل به عن القاعدة أولى ، لما سبق تحقيقه .

الخامس عشر : أن يكون حكم أصل أحدهما غير معدول به عن القاعدة العامة ، إلا أنه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله ، وجواز القياس عليه بخلاف الآخر ؛ فما هو على وفق القاعدة العامة أولى ؛ لأن العمل به بأغلب ما يرد به الشرع ، والعمل بمقابله بالعكس ؛ ولأن أكثر من قال باشتراط كون الحكم

(١) الأنسب أن يقال : «فيه محافظة» ، وتكون الجملة خبر إن .

(٢) «العمل» هو مبتدأ ، خبره جملة : «فيه موافقة» ، وقوله بعد : «وأصل الدليل» بالجزء معظوف على القاعدة .

في الأصل غير معدول به عن القاعدة العامة ، خالف في اشتراط قيام الدليل على وجوب تعليل الحكم وجواز القياس عليه ، ولم يشترط غير الشذوذ ؛ فكونه غير معدول به عن القاعدة العامة أمس بالقياس .

السادس عشر : أن يكون حكم أصل أحدهما غير معدول به عن القاعدة العامة ، إلا أنه لم يتفق على تعليله ، والأخر بعكسه ؛ فما اتفق على تعليله أولى ؛ لأن كل واحد من القياسيين وإن كان مختلفاً فيه ، إلا أن احتمال وقوع التبعيد في القياس يبطله قطعاً ، ومخالفة القاعدة العامة غير مبطلة للقياس قطعاً ، وما يبطل القياس قطعاً بتقدير وقوعه يكون مرجوحاً بالنسبة إلى ما لا يبطله قطعاً .

وأما الترجيحات العائدة إلى علة حكم الأصل :

فمنها ما يرجع إلى طريق إثباتها ، ومنها ما يرجع إلى صفتها .

أما الترجيحات العائدة إلى طرق إثباتها :

فال الأول منها : أن يكون وجود علة أحد القياسيين مقطوعاً به في أصله بخلاف علة الآخر ؛ مما وجود عنته في أصله قطعي أولى ، وسواء كان وجودها معقولاً أو محسناً ، مدلولاً أو غير مدلول ؛ لكونه أغلب على الظن ، وفي معنى هذا ؛ أن يكون وجود العلتين مظنوناً ؛ غير أن ظن وجود إحداهما أرجح من الأخرى ؛ فقياسها أولى ؛ لأنها أغلب على الظن .

الثاني : أن يكون دليلاً على الوصف في أحد القياسيين قطعياً ، وفي الآخر ظنياً^(١) ؛ فيكون أولى ، لأنه أغلب على الظن .

(١) «في الآخر» : معطوف على قوله : «في أحد» ، وظنياً معطوف على قطعياً ؛ فهو من العطف على معمولي عاملين مختلفين ، وفي جوازه خلاف .

الثالث : أن يكون دليل العلتين ظنياً ، غير أن دليل إحدى العلتين أرجح من دليل الأخرى ؛ فما دليلها أرجح فقياسها أولى ؛ لأنه أغلب على الظن .

الرابع : أن يكون طريق علية الوصف فيهما الاستنباط ، إلا أن دليل إحدى العلتين السبر والتقسيم ، والأخرى المناسبة ؛ فما طريق ثبوت العلية فيه السبر والتقسيم يكون أولى ؛ لأن الحكم في الفرع كما يتوقف على تحقق مقتضيه في الأصل يتوقف على انتفاء معارضه في الأصل ، والسبير والتقسيم فيه التعرض لبيان المقتضى وإبطال المعارض ، بخلاف إثبات العلة بالإحالة^(١) ؛ فكان السبر والتقسيم أولى .

فإن قيل : وصف العلة لا بد وأن يكون مناسباً في نفس الأمر أو شبيهياً ؛ لامتناع التعليل بالوصف الطردي ، ولا يخفى أن احتمال عدم المناسبة بعد إظهارها بالطريق التفصيلي أبعد من احتمال عدمها في السبر والتقسيم ؛ حيث لم يتعرض فيه لبيانها تفصيلاً ؛ فكان طريق المناسبة أولى .

قلنا : إلا أن التعرض لمناسبة الوصف لا دلالة له بوجه على نفي المعارض في الأصل ، فإنه لا امتناع من اجتماع مناسبين في محل واحد على حكم واحد ؛ ودلالة البحث والسبير على مناسب في الأصل غير الوصف المشترك ؛ مع أن الأصل أن يكون الحكم معقول المعنى ، وإن يدل على الوصف المشترك مناسب .

ولا يخفى أن ما يدل على مناسبة العلة وعلى انتفاء معارضها أولى مما يدل على مناسبتها ، ولا يدل على انتفاء معارضها .

فإن قيل : إلا أن طريق إثبات العلة بالمناسبة أو الشبه أدل على مناسبة

(١) «بالإحالة» ؛ الصواب : «بالإخلاء» بالخاء المعجمة .

الوصف بعد إظهارها من دلالة السبر والتقسيم على انتفاء وصف آخر، لاحتمال أن يصدق الناظر في قوله وإن يكذب، وبتقدير صدقه فظهور ذلك مختص به دون غيره، بخلاف طريق المناسبة؛ فإنه ظاهر بالنظر إلى الخصمين.

قلنا: بل العكس أولى؛ وذلك لأن الخلل العائد إلى دليل نفي المعارض إنما هو بالكذب أو الغلط؛ لعدم الظفر بالوصف.

ولا يخفى أن وقوع الغلط مع كون الوصف المبحوث عنه ظاهراً جلياً، ووقوع الكذب مع كون الباحث عدلاً أبعد من احتمال وقوع الغلط فيما أبدى من المناسبة مع كونها خفية مضطربة.

الخامس: أن يكون نفي الفارق في أصل أحد القياسين مقطوعاً به، وفي الآخر مظنوناً؛ مما قطع فيه بنفي الفارق يكون أولى؛ لكونه أغلب على الظن.

السادس: أن يكون طريق ثبوت إحدى العلتين السبر والتقسيم، والأخرى الطرد والعكس؛ مما طريق ثبوته السبر والتقسيم أولى؛ إذ هو دليل ظاهر على كون الوصف علة، وما دار الحكم معه وجوداً وعدمًا غير ظاهر العلية؛ لأن الحكم قد يدور مع الأوصاف الطردية؛ كما في الرائحة الفائحة الملزمة للشدة المطربة الدائرة مع تحريم الشرب وجوداً وعدمًا، مع أنها ليست علة؛ لأن العلة لابد وأن يكون في الأصل بمعنى الباعث لا بمعنى الأمارة؛ كما سبق تقريره^(١)، والرائحة الفائحة ليست باعثة؛ إذ لا يشم منها رائحة المناسبة، وكما أنه غير ظاهر في الدلالة على علية الوصف فلا دلالة على ملازمة العلة لما قدمناه في إبطال الطرد والعكس؛ وبهذا يكون القياس الذي طريق إثبات العلية في المناسبة أولى مما طريق إثباتها فيه الطرد والعكس.

وأما الترجيحات العائدة إلى صفة العلة:

(١) انظر: المسألة الثانية من مسائل شروط علة الأصل.

فالأول منها : أنه إذا كانت علة الأصل في أحد القياسيين حكماً شرعاً ، وفي الآخر وصفاً حقيقياً ؛ فما علته وصف حقيقي أولى ؛ لوقوع الاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابلة ؛ فكانت أغلب على الظن .

الثاني : أن تكون علة الحكم الشبتوبي في أحدهما وصفاً وجودياً ، وفي الآخر وصفاً عدمياً ؛ فما علة ثبوته أولى للاتفاق عليه وقوع الخلاف في مقابلة .

الثالث : أن تكون علة أحدهما يعني الباعث ، وفي الآخر يعني الأمارة ؛ فما علته باعثة أولى للاتفاق عليه .

الرابع : أن تكون علة أحدهما وصفاً ظاهراً منضبطاً ، وفي الآخر بخلافه ؛ فما علته مضبوطة أولى ؛ لأنه أغلب على الظن لظهوره ولبعده عن الخلاف .

الخامس : أن تكون علة أحدهما وصفاً متحداً ، وفي الآخر ذات أوصاف ؛ فما علته ذات وصف واحد أولى ؛ لأنه أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخلاف .

السادس : أن تكون علة أحدهما أكثر تعددية من علة الآخر ؛ فهو أولى لكتلة فائده .

السابع : أن تكون علة أحدهما مطردة بخلاف الآخر ؛ فما علته مطردة أولى ، لسلامتها عن المفسد وبعدها عن الخلاف ، وفي معنى هذا أن تكون علة أحدهما غير منكسرة ؛ بخلاف علة الآخر ؛ فما علته غير منكسرة أولى لبعدها عن الخلاف .

الثامن : أن تكون علة أحدهما منعكسة بخلاف علة الآخر ؛ فما علته منعكسة أولى لأنها أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف .

التاسع : أن تكون علة أحدهما غير متاخرة عن الحكم بخلاف الآخر ؛

فما علته غير متأخرة أولى لبعده عن الخلاف .

العاشر : أن تكون علة أحدهما مطردة غير منعكسة ، وعلة الآخر منعكسة غير مطردة ؛ فالمطردة أولى لما بيناه من اشتراط الاطراد وعدم اشتراط الانعكاس .

ولهذا ؛ فإن من سلم اشتراط الاطراد خالف في اشتراط الانعكاس .

الحادي عشر : أن يكون ضابط الحكمة في علة أحد القياسين جاماً للحكمة مانعاً لها ، بخلاف ضابط حكمة العلة في القياس الآخر كما بيناه ؛ فالجامع المانع أولى لزيادة ضبطه وبعده عن الخلاف .

الثاني عشر : أن تكون العلة في أحدهما غير راجعة على الحكم الذي استتبّطت منه برفعه ، أو رفع بعضه بخلاف الآخر ، فهو أولى لسلامة علته عمما يوهيها وبعدها عن الخلاف .

الثالث عشر : أن تكون علة أحد القياسين مناسبة ، وعلة الآخر شبهية ؛ مما علته مناسبة أولى لزيادة غلبة الظن بها ، وزيادة مصلحتها ، وبعدها عن الخلاف .

الرابع عشر : أن يكون المقصود من إحدى العلتين من المقاصد الضرورية كما بيناه من قبل ، والمقصود من العلة الأخرى غير ضروري ، فما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى ؛ لزيادة مصلحته وغلبة الظن به ، ولهذا ؛ فإنه لم تخل شريعة من مراعاته وبولغ في حفظه ؛ بشرع أبلغ العقوبات .

الخامس عشر : أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجات الزائدة ، ومقصود الأخرى من باب التحسينيات والتزيينات ؛ مما مقصوده من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلق الحاجة به دون مقابله .

السادس عشر : أن يكون مقصود إحدى العلتين من مكملات الضرورية ، ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة ؛ فما مقصوده من مكملات الضروريات وإن كان تابعاً لها ومقابلها أصل في نفسه يكون أولى ، ولهذا ؛ أعطى حكم أصله حتى شرع في شرب قليل من الخمر ما شرع في كثيرة .

السابع عشر : أن يكون مقصود إحدى العلتين أصل الدين ، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية^(١) ؛ فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى ؛ نظراً إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين ، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره ؛ فإنما كان مقصوداً من أجله على ما قال تعالى : «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» .

فإن قيل : بل ما يفضي إلى حفظ مقصود النفس أولى وأرجح ؛ وذلك لأن مقصود الدين حق الله تعالى ومقصود غيره حق للأدمي ، وحق الأدمي مرجع على حقوق الله تعالى ؛ لأنها مبنية على الشج والمضايقة ، وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهمة ، من جهة أن الله تعالى لا يتضرر بفوائط حقه ؛ فالحافظة عليه أولى من المحافظة على حق لا يتضرر مستحقة بفوائطه ، ولهذا ؛ رجحنا حقوق الأدمي على حقوق الله تعالى ، بدليل أنه لو ازدحم حق الله تعالى وحق الأدمي في محل واحد وضاق عن استيفائهما بأن يكون قد كفر وقتل عمداً عدواً ؟ فإننا نقتله قصاصاً لا بکفره .

وأيضاً ؛ فأنا قد رجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين حيث خفينا عن المسافر بإسقاط الركعتين ، وأداء الصوم ، وعن المريض بترك الصلاة قائماً وترك أداء الصوم ، وقدمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلاة في صورة إنماء

(١) «ومقصود الأخرى ما سواه» ؛ أي حفظ ما سوى أصل الدين من النفس والمال ... إلخ .

الغريق ، وأبلغ من ذلك ؛ أنا رجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين حيث جوزنا ترك الجمعة والجماعة ضرورة حفظ أدنى شيء من المال ، ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر البيع .

قلنا : أما النفس فكما هي متعلق حق الأدمي بالنظر إلى بعض الأحكام ؛ فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر إلى أحكام آخر ، ولهذا ؛ يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي إلى تفويتها ؛ فالتقديم إنما هو لمتعلق الحدين ، ولا يعن من تقديم حق الله وحق الأدمي على ما تمحض حقاً لله .

كيف ! وأن مقصود الدين متتحقق بأصل شرعية القتل ، وقد تحقق والقتل إنما هو لتحقيق الوعيد به ، والمقصود بالقصاص إنما هو التشفى والانتقام ، ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ما يشهد به العرف ؛ فكان الجمع بين الحدين أولى من تضييع أحدهما .

كيف وأن تقديم حق الأدمي هاهنا لا يفضي إلى تفويت حق الله فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقاً ، لبقاء العقوبة الأخروية ، وتقديم حق الله مما يفضي إلى فوات حق الأدمي من العقوبات البدنية مطلقاً ؛ فكان لذلك أولى .

وأما التخفيف عن المسافر والمريض ؛ فليس تقديراً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل على فروعه ، وفروع الشيء غير أصل الشيء ، وثم وإن كان فمشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الأربع في الحضر ، وكذلك صلاة المريض قاعداً بالنسبة إلى صلاته قائماً وهو صحيح ؛ فالمقصود لا يختلف .

وأما أداء الصوم ؛ فلأنه لا يفوت مطلقاً ، بل يفوت إلى خلف وهو القضاء ،

وبه يندفع ما ذكروه من صورة إنقاذ الغريق وترك الجماعة لحفظ المال أيضاً، وبقاء الذمي بين أظهر المسلمين معصوم الدم والمال ليس لمصلحة المسلمين بل لأجل اطلاعه على محسن الشريعة وقواعد الدين؛ ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده، وذلك من مصلحة الدين، لا من مصلحة غيره.

وكما أن مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضروريات؛ فكذلك ما يتعلق من مقصود النفس يكون مقدماً على غيره من المقاصد الضرورية.

أما بالنظر إلى حفظ النسب؛ فلأن حفظ النسب إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد، حتى لا يبقى ضائعاً لا مربى له؛ فلم يكن مطلوباً لعينة، بل لإفضائه إلىبقاء النفس، وأما بالنظر إلى حفظ المال، فلهذا المعنى أيضاً؛ فإنه لم يكن بقاوته مطلوباً لعينه وذاته بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة حتى تأتي بوظائف التكاليف وأعباء العبادات.

وأما بالنظر إلى حفظ العقل؛ فمن جهة أن النفس أصل والعقل تبع؛ فالمحافظة على الأصل أولى؛ ولأن ما يفضي إلى فوات النفس على تقدير فضيلته يفوتها مطلقاً، وما يفضي إلى تفويت العقل؛ كشرب المسكر لا يفضي إلى فواته مطلقاً.

فالمحافظة بالمنع مما يفضي إلى الفوات مطلقاً أولى، وعلى هذا أيضاً؛ يكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل والمال؛ لكونه عائدًا إلى حفظ النفس، وما يفضي إلى حفظ العقل مقدم على ما يفضي إلى حفظ المال؛ لكونه مركب الأمانة وملاك التكليف ومطلوباً للعبادة بنفسه من غير واسطة، ولا كذلك المال؛ ولهذا كانت هذه الرتبة مختلفة في العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها في أنفسها وبمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين

مكملاتها .

الثامن عشر : أن يكون الوصف الجامع في أحد القياسين نفس علة حكم الأصل ، والأخر دليل علة الأصل وملازمها ؛ فالذى فيه الجامع نفس العلة أولى ؛ لظهورها وركون النفس بها .

التاسع عشر : أن تكون علة الأصل في أحد القياسين ملائمة ، وعلة الآخر غريبة ؛ فما علته ملائمة أولى لأنها أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف .

العشرون : أن تكون علة الأصلين منقوضة ؛ إلا أنه قد ظهر في صورة النقض في أحدهما ما يمكن إحالة النقض عليه ، من وجود مانع أو فوات شرط ، بخلاف الأخرى ؛ فهي أولى لأنها أغلب على الظن .

الحادي والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين قد يختلف عنها مدلولها في صورة بطريق الاستثناء ، على خلاف القاعدة العامة ، والأخر يختلف عنها حكمها إلا على جهة الاستثناء ؛ فالتي يختلف عنها حكمها بجهة الاستثناء تكون أولى لقربها إلى الصحة وبعدها عن الخلاف .

الثاني والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين قد خلفها في صورة النقض ما هو أليق بها ؛ لكون مناسبتها فيها أشد ، كما ذكرناه فيما تقدم ، بخلاف الأخرى ؛ فهي أولى لتبيّن عدم إلغائها بخلاف الأخرى .

الثالث والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين لا مزاحم لها في أصلها ، بخلاف الأخرى ؛ فالتي لا مزاحم لها أولى ؛ لأنها أغلب على الظن وأقرب إلى التعديّة ، وعلى هذا ؛ يكون ما رجحانها على مزاحمتها أكثر ؛ مقدمة أيضاً .

الرابع والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين مقتضية للإثبات ، والأخر مقتضية للنفي ؛ فالنافية تكون أولى ؛ لأن مقتضها يتم على تقدير

رجحانها ، وعلى تقدير مساواتها ، ومقتضى المثبتة لا يتم إلا على تقدير رجحانها ، وما يتم مطلوبه على تقدير من تقديرين يكون أغلب على الظن ما لا يتم مطلوبه إلا على تقدير واحد معين .

فإن قيل : إلا أن العلة المثبتة مقتضاه حكم شرعي بالاتفاق بخلاف النافية ، وما فائدتها شرعية بالاتفاق تكون أولى .

وأيضاً ؛ فإنه يجب اعتقاده اختصاص أصل النافية بمعنى لا وجود له في الفرع ، تقليلاً لخالفة الدليل ، كيف وأن ما ذكرتموه من الترجيح للنافية غير مستقيم على رأي من يعتقد التخيير عند تساوي الدليلين المتعارضين ، وعلى هذا ؛ فيتساوى القدمان .

قلنا : أما كون حكم إحدى العلتين شرعياً^(١) ؛ فلا يرجح به ؛ لأن الحكم إنما كان مطلوباً لا لنفسه بل لما يفضي إليه من الحكم به ، والشارع كما يود تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يود تحصيلها بواسطة نفيه .

كيف وأن العلة النافية متأيدة بالنفي الأصلي ، والمثبتة على خلافه ؛ فكانت أولى .

وما قيل من وجوب اعتقاد اختصاص النافية بمعنى في الأصل لا وجود لها في الفرع ؛ فهو معارض بمثله في المثبتة ، وأنه يجب اعتقاد اختصاص أصلها بمعنى لا وجود له في الفرع تقليلاً لخالفة الدليل النافي ، وليس أحدهما أولى من الآخر ، والتخيير وإن كان مقولاً به عند تعارض الدليلين مع التساوي من كل وجه ؛ فليس إلا على بعض الآراء الشادة بالنسبة إلى ما قابله .

(١) «شرعياً» ؛ هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة : «شرعية» والصواب : «شرعياً» بالذكر والنصب على أنه خبر للكون وهو مذكور واسم الحكم .

كيف وأن الحكم إنما يثبت لما يصلح أن يكون مقصوداً وإثبات الحكم عند التعارض من كل وجه لتحصيل مصلحة على وجه يلزم منه مفسدة مساوية لا يصلح أن يكون مقصوداً؛ فالحكم يكون منتفياً لانتفاء مقصوده.

الخامس والعشرون: أن تكون حكمة إحدى العلتين قد اختلت احتمالاً ملائعاً أخلاقها دون الأخرى؛ فالتالي لا يختل حكمها احتمالاً أولى؛ لقربها إلى الظن وبعدها عن الخلل والخلاف.

السادس والعشرون: أن تكون علة أحد القياسين أفضلياً إلى تحصيل مقصودها من الأخرى؛ فتكون أولى لزيادة مناسبتها بسبب ذلك.

السابع والعشرون: أن تكون علة أحد القياسين مشيرة إلى نقىض المطلوب ومناسبة له من وجه بخلاف الأخرى؛ فما لا تكون مناسبة لنقىض المطلوب تكون أولى لكونها أظهرت في إفضائياتها إلى حكمها، وأغلب على الظن وأبعد عن الأضطراب.

الثامن والعشرون: أن تكون علة أحد القياسين متضمنة لمقصود يعم جميع المكلفين، والأخرى متضمنة لمقصود يرجع إلى أحادهم؛ فالأولى أولى لعموم فائدتها.

التاسع والعشرون: أن تكون علة أحد القياسين أكثر شمولاً لواقع الخلاف من الأخرى؛ فتكون أولى لعموم فائدتها.

وأما الترجيحات العائدة إلى الفرع؛ فأربعة:

الأول: أن يكون فرع أحد القياسين مشاركاً لأصله في عين الحكم وعين العلة، وفرع الآخر مشاركاً لأصله في جنس الحكم وجنس العلة، أو جنس الحكم وعين العلة، أو بالعكس؛ مما المشاركة فيه عين العلة وعين الحكم

أولى؛ لأن التعدية باعتبار الاشتراك في المعنى الأخص والأعم، أغلب على الظن من الاشتراك في المعنى الأعم، وعلى هذا؛ فالمعنى؛ فما المشاركة فيه بين الأصل والفرع في عين أحد الأمرين: إما الحكم أو العلة؛ تكون أولى، مما المشاركة فيه بين أصله وفرعه في جنس الأمرين، وإن كان فرع أحدهما مشاركاً لأصله في عين العلة وجنس الحكم، والآخر بعكسه؛ فما المشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم أولى؛ لأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إنما هو فرع تعدية العلة؛ فهي الأصل في التعدية وعليها المدار.

الثاني: أن يكون الفرع في أحد القياسين متأخراً عن أصله، وفي الآخر متقدماً؛ فما الفرع فيه متأخر أولى؛ لسلامته من الاضطراب وبعده عن الخلاف، وعلمنا بشبهة الحكم فيه بما استنبط به من الأصل.

الثالث: أن يكون وجود العلة في أحد الفروعين قطعياً، وفي الآخر ظنياً؛ فما وجود العلة فيه قطعي أولى؛ لأنه أغلب على الظن وأبعد عن احتمال القادح فيه.

الرابع: أن يكون حكم الفرع في أحدهما قد ثبت بالنص جملة لا تفصيلاً، بخلاف الآخر؛ فإنه يكون أولى لأنه أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف.

أما الترجيحات العائدة إلى حكم الفرع وإلى أمر خارج؛ فعلى ما أسلفناه من المقولات.

وقد يترکب ما ذكرناه من الترجيحات ومقابلات بعضها البعض ترجيحات أخرى خارجة عن الحصر لا يخفى إيجادها في مواضعها على من أخذت الفطانة بيده.

وقد أشرنا إلى جملة في كتابنا المرسوم بـ «منتهى السالك في رتب المسالك»؛ فعليك بمراجعته.

وعلى هذا؛ فلا يخفى الترجيح المتعلق بالاستدلالات المتعارضة بالنظر إلى ذواتها وطرق إثباتها.

وأما التعارض الواقع بين المنقول والمعقول؛ فالمنقول إما أن يكون خاصاً وإما عاماً.

فإن كان خاصاً؛ فإما أن يكون دالاً منظومه، أو لا ينظموه.

فإن كان الأول؛ فهو أولى لكونه أصلاً بالنسبة إلى الرأي وقلة تطرق الخلل إليه.

وإن كان الثاني؛ فمنه ما هو ضعيف جداً، ومنه ما هو قوي جداً، ومنه ما هو متوسط بين الربتين والترجح إذ ذاك يكون على حسب ما يقع في نفس المجتهد من قوة الدلالة وضعفها وذلك ما لا ينضبط ولا حاصر له بحيث تمكן الإشارة إليه في هذا الكتاب، وإنما هو موكول إلى نظر الناظرين في آحاد الصور التي لا حصر لها.

وأما إن كان المنقول عاماً؛ فقد قيل بتقدم القياس عليه، وقيل بتقدم العموم، وقيل بالتوقف، وقيل بتقدم جلي^(١) القياس دون خفيه.

وقيل: يتقدم القياس على ما دخله التخصيص دون ما لم يدخله.

والختار إنما هو تقديم القياس، وسواء كان جلياً أو خفياً؛ لأنه يلزم من العمل بعموم العام إبطال دلالة القياس مطلقاً، ولا يلزم والعمل بالقياس إبطال

(١) «على جلي»؛ هكذا في النسخ المطبوعة بإثبات على وهي غير مثبتة في المخطوطة، وقد اعتمدنا حذفها.

العام مطلقاً، بل غاية ما يلزم منه تخصيصه وتأويله .

ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين على وجه يلزم منه تأويل أحدهما أولى من العمل بأحدهما وإبطال الآخر؛ ولأن القياس يتناول المتنازع فيه بخصوصه والمنقول يتناوله بعمومه ، والخاص أقوى من العام .

فإن قيل : إلا أن العموم أصل ، والقياس فرع والأصل مقدم على الفرع .
وأيضاً ؛ فإن تطرق الخل إلى العموم أقل من تطرقه إلى القياس على ما سبق تقريراً ؛ فكان أولى .

قلنا : أما الأول ؛ فإنما يلزم أن لو كان ما قيل بتقديم القياس عليه هو أصل ذلك القياس ، وليس كذلك ، بل جاز أن يكون فرعاً لغيره .

فإن قيل : وإن لم يكن فرعاً لذلك العام بعينه ؛ فهو فرع بالنسبة إلى ما هو من جنسه .

قلنا : إلا أن ذلك لا يمنع من تخصيص العموم بالقياس ؛ وإنما جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد^(١) ؛ لكونه فرعاً بالنسبة إلى ما هو من جنسه ، وهو مختلف عن ما سبق .

وما ذكروه من الترجيح الثاني ؛ فهو معارض بثلك ؛ فإن العام يحتمل أن يكون غير ظاهر في العموم ، وإن كان ظاهراً ؛ فيحتمل الخصوص ، واحتمال ذلك في الشرع أغلب من احتمال الغلط من المجتهد المتبحر ؛ على ما لا يخفى .
ولهذا قيل : إنه ما من عام إلا وهو مخصوص إلا في قوله تعالى : «والله بكل شيء علیم» ، ولا كذلك القياس .

(١) انظر : المسألة التاسعة من مسائل القسم الرابع فيما يرد به خبر الواحد / ج ٢ .

الباب الثاني

في الترجيحات الواقعة بين الحدود الموصلة إلى المعاني المفردة التصورية

واعلم أن الحدود على اختلاف أنواعها منقسمة إلى عقلية ، وسمعية ؛
كأنقسام الحجج ؛ غير أن ما هو متعلق غرضنا هنا إنما هو السمعية .

ومن السمعية ما كان ظنياً ، وعند تعارض الحدين السمعيين ؛ فقد يقع
الترجح بينهما من وجوه :

الأول : أن يكون أحدهما مشتملاً على ألفاظ صريحة ناصرة على الغرض
المطلوب من غير تبوز ، ولا استعارة ، ولا اشتراك ، ولا غرابة ، ولا اضطراب ، ولا
ملازمة ، بل بطريق المطابقة أو التضمن^(١) ؛ بخلاف الآخر ؛ فهو أولى لكونه
أقرب إلى الفهم وأبعد عن الخلل والاضطراب .

الثاني : أن يكون المعروف بأحدهما أعرف من المعرف في الآخر ؛ فهو
أولى ؛ لكونه أفضى إلى التعريف .

الثالث : أن يكون أحدهما معرفاً بالأمور الذاتية ، والأخر بالأمور
العرضية^(٢) ؛ فالمعرف بالأمور الذاتية أولى ؛ لأنه مشارك للمعرف بالأمور العرضية

(١) انظر التعليق (ص ١٩٩ ج ٤) .

(٢) تقسيم الكلي إلى ذاتي وعرضي مجرد دعوى ، وقد اعترض من كتب من العلماء في المنطق
وفي المقولات بأن الفرق بين الذاتي والعرضي عسير ، انظر : «الرد على المنطقين» لابن تيمية .

في التمييز ، ومرجع عليه بتصوير معنى المحدود .

الرابع : أن يكون أحد الحدين أعم من الآخر ؛ فقد يمكن أن يقال : الأعم أولى ؛ لتناوله محدود الآخر وزيادة ، وما كان أكثر فائدة ؛ فهو أولى وقد يمكن أن يقال : بأن الأخص أولى ؛ نظراً إلى أن مدلوله متفق عليه ، ومدلول الآخر من الزيادة مختلف فيه ، وما مدلوله متفق عليه أولى .

الخامس : أن يكون أحدهما قد أتى فيه بجميع ذاتياته ، والآخر ببعضها مع التمييز ؛ فال الأول يكون أولى لأنه أشد تعرضاً .

السادس : أن يكون أحدهما على وفق النقل السمعي ، والآخر على خلافه ؛ فالمواافق يكون أولى لبعد عن الخلل ، ولأنه أغلب على الظن .

السابع : أن يكون طريق اكتساب أحدهما أرجح من طريق اكتساب الآخر هو أولى ؛ لأنه أغلب على الظن .

الثامن : أن يكون أحدهما موافقاً للوضع اللغوي ، والآخر على خلافه ، أو أنه أقرب إلى موافقته ، والآخر أبعد ؛ فالمواافق أو ما هو أكثر موافقة للوضع اللغوي يكون أولى ؛ لأن الأصل إنما هو التقرير دون التغيير ؛ لكونه أقرب إلى الفهم وأسرع إلى الانقياد ، ولهذا ؛ كان التقرير هو الغالب وكان متفقاً عليه ، بخلاف التغيير ؛ فكان أولى .

التاسع : أن يكون أحدهما مما قد ذهب إلى العمل به أهل المدينة ، أو الخلفاء الراشدون أو جماعة من الأمة ، أو واحداً من المشاهير ، بالاجتهاد والعدالة والثقة بما يقول ، بخلاف الآخر ؛ فهو أولى ؛ لكونه أغلب على الظن وأقرب إلى الانقياد .

العاشر : أن يلزم من العمل بأحد هما تقرير حكم الحظر ، والآخر تقرير

الوجوب أو الكراهة ، أم الندب ؛ فما يلزم منه تقرير الحظر أولى لما قدمناه في
الحجج .

الحادي عشر : أن يلزم من أحدهما تقرير حكم النفي ، والآخر الإثبات ؛
فالملقى للنفي أولى ، لما سبق في الحجج .

الثاني عشر : أن يلزم من أحدهما تقرير حكم معقول ، ومن الآخر حكم
غير معقول ؛ فما يلزم منه تقرير حكم معقول أولى لما سبق في الحجج .

الثالث عشر : أن يلزم من أحدهما درء الخد والعقوبة ، ومن الآخر إثباته ؛
فالداري للحد أولى ، لما سبق أيضاً .

الرابع عشر : أن يكون أحدهما يلزمه الحرية أو الطلاق ، والآخر يلزمه
الرق أو إبقاء النكاح ؛ فالحكم فيه ما سبق في الحجج .

وقد يتشعب من تقابل هذه الترجيحات ترجيحات أخرى كثيرة خارجة
عن الحصر ، ولا تخفي على متأنلها .

وهذا آخر ما أردناه ونهاية ما رتبناه ، اللهم ! فكما ألمت بإنشائه ، وأعنت
على إنهائه ؛ فاجعله نافعاً في الدِّينِ ، وذخيرة صالحة في الآخر ، وانحتم الدِّينِ
بالسعادة آجالنا ، وحقق بالزيادة أمالنا ؛ واقرن بالعافية غدونا وأصالنا ، واجعل
إلى حصنك مصيرنا ومالكنا ، وتقبل بفضلك أعمالنا ؛ إنك مجيب الدعوات ،
ومفيض الخيرات ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد ،
خاتم النبيين ، وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم إلى يوم الدين !

* * *

فَهْرِسُ المُوْضُعَاتُ

- الباب الثالث : في أقسام القياس وأنواعه .
٥
- الباب الرابع : في موقع الخلاف في القياس وإثباته على منكريه .
٩
- المسألة الأولى : في التبعد بالقياس في الشرعيات عقلاً .
٩
- المسألة الثانية : الخلاف بين القائلين بالتبعد بالقياس .
٣١
- المسألة الثالثة : الخلاف فيما إذا نص الشارع على علة الحكم .
٦٨
- المسألة الرابعة : الخلاف في جواز إثبات الحدود والكافارات بالقياس .
٧٦
- المسألة الخامسة : الخلاف في جواز إجراء القياس في الأسباب .
٧٩
- المسألة السادسة : الخلاف في جواز إجراء القياس في جميع الأحكام الشرعية .
٨٢
- خاتمة للباب .
٨٤
- الباب الخامس : في الاعتراضات الواردة على القياس وجهات الانفصال عنها .
٨٥
- الاعتراض الأول : الاستفسار .
٨٥
- الاعتراض الثاني : فساد الاعتبار .
٨٨
- الاعتراض الثالث : فساد الوضع .
٨٩

- ٩٢ الاعتراض الرابع : منع حكم الأصل .
- ٩٥ الاعتراض الخامس : التقسيم .
- ٩٩ الاعتراض السادس : منع وجود العلة في الأصل .
- ١٠٠ الاعتراض السابع : منع كون الوصف المدعي علة .
- ١٠٣ الاعتراض الثامن : سؤال عدم التأثير .
- ١٠٥ الاعتراض التاسع : القدح في مناسبة الوصف المعلل به .
- الاعتراض العاشر : القدح في صلاحية إضفاء الحكم إلى ما علل به من المقصود .
- ١٠٦ الاعتراض الحادي عشر : أن يكون الوصف المعلل به باطناً خفياً .
- ١٠٧ الاعتراض الثاني عشر : أن يكون الوصف المعلل به مضطرباً .
- ١٠٧ الاعتراض الثالث عشر : النقض .
- ١١٢ الاعتراض الرابع عشر : الكسر .
- ١١٢ الاعتراض الخامس عشر : المعارضة في الأصل .
- ١٢٣ الاعتراض السادس عشر : سؤال التركيب .
- ١٢٣ الاعتراض السابع عشر : سؤال التعديه .
- ١٢٣ الاعتراض الثامن عشر : منع وجود الوصف المعلل به في الفرع .
- ١٢٤ الاعتراض التاسع عشر : المعارضة في الفرع .
- ١٢٥ الاعتراض العشرون : الفرق .
- الاعتراض الحادي والعشرون : إذا اختلف الضابط بين الأصل والفرع وانحدرت الحكمة .
- ١٢٦ الاعتراض الثاني والعشرون : إذا اتخد الضابط بين الأصل والفرع واختلف جنس المصلحة .

- الاعتراض الثالث والعشرون : إذا خالف حكم الفرع الأصول .
 ١٢٨
- الاعتراض الرابع والعشرون : سؤال القلب .
 ١٢٩
- الاعتراض الخامس والعشرون : سؤال القول بالوجب .
 ١٣٥
- خاتمة في ترتيب الأسئلة والاعتراضات الواردة على القياس .
 ١٤٢
- الأصل السادس : في معنى الاستدلال وأنواعه .
 ١٤٥
- المسألة الأولى : في الاستدلال باستصحاب الحال .
 ١٥٥
- المسألة الثانية : الخلاف في جواز استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع .
 ١٦٥
- القسم الثاني : فيما ظن أنه دليل صحيح وليس كذلك .
 ١٦٩
- النوع الأول : شرع من قبلنا وفيه مسألتان .
 ١٦٩
- المسألة الأولى : هل كان النبي ﷺ متبعداً بشرع من قبله قبل البعث؟
 ١٧٩
- المسألة الثانية : هل كان النبي ﷺ وأمته متبعدين بشرع من تقدم بعد البعث؟
 ١٧٩
- النوع الثاني : مذهب الصحابي وفيه مسألتان .
 ١٨٢
- المسألة الأولى : الخلاف في حجية قول الصحابي على غيره .
 ١٨٢
- المسألة الثانية : هل يجوز لغير الصحابي تقليده؟
 ١٩٠
- النوع الثالث : الاستحسان .
 ١٩٠
- النوع الرابع : المصالح المرسلة .
 ١٩٥
- القاعدة الثالثة : في المجتهددين وأحوال المفتين والمستفتين .
 ١٩٧
- الباب الأول : في المجتهددين .
 ١٩٧
- المسألة الأولى : هل كان النبي ﷺ متبعداً بالاجتهاد .
 ٢٠٠
- المسألة الثانية : بحث الاجتهاد بعد النبي ﷺ وفي حياته .
 ٢١٢

- المسألة الثالثة : رأي المخطئة والمصوبة في الاجتهاد في العقليات . ٢١٥
- المسألة الرابعة : الخلاف في حط الإثم عن المجتهدين في الشرعيات . ٢٢٠
- المسألة الخامسة : رأي المخطئة والمصوبة في المسائل الطنية الفقهية . ٢٢١
- المسألة السادسة : تعادل الأدلة العقلية . ٢٣٨
- المسألة السابعة : ما يصح نسبته إلى المجتهد وما لا يصح . ٢٤٢
- المسألة الثامنة : حكم الحاكم لا يجوز نقضه . ٢٤٥
- المسألة التاسعة : تفصيل القول في تقليد المجتهد لغيره . ٢٤٧
- المسألة العاشرة : هل يجوز أن يقال للمجتهد أحكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب؟ ٢٥٣
- المسألة الحادية عشرة : الخلاف في جواز الخطأ في اجتهاد النبي ﷺ عند القائلين بجواز الاجتهاد له . ٢٦١
- المسألة الثانية عشرة : هل على النافي دليل ٢٦٤
- الباب الثاني : في التقليد والمفتى والمستفتى وما فيه من الاستفادة وما يتشعب عن ذلك من المسائل . ٢٦٩
- المسألة الأولى : هل يجوز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد؟ ٢٧١
- المسألة الثانية : يلزم العمami ومن ليس له أهلية الاجتهاد من المتعلمين اتباع قول المجتهدين . ٢٧٨
- المسألة الثالثة : تفصيل القول فيمن يستفتيه العمami . ٢٨٢
- المسألة الرابعة : هل يجب على الفتى أن يجتهد ثانياً إذا استفتني في مثل ما استفتني فيه أولاً؟ ٢٨٣
- المسألة الخامسة : هل يجوز خلو عصر عن مجتهد يمكن تفويفه
الفتاوى إليه؟ ٢٨٤

- ٢٨٧ المسألة السادسة : هل يفتني من ليس بمجتهد بمذهب غيره ؟
- ٢٨٧ المسألة السابعة : الخلاف فيمن يستفتنه العامي إذا تعدد المفتون .
- ٢٨٩ المسألة الثامنة : الخلاف في استفتاء العامي غير من استفتاه أولاً .
- ٢٩١ القاعدة الرابعة : في الترجيحات .
- ٢٩٥ الباب الأول : في ترجيحات الطرق الموصلة إلى التصديقات الشرعية .
- ٢٩٥ القسم الأول : في التعارض الواقع بين منقولين والترجح بينهم .
- ٣٢٩ القسم الثاني : في التعارض الواقع بين معقولين .
- ٣٤٥ القسم الثالث : التعارض الواقع بين منقول ومعقول .
- الباب الثاني : في الترجيحات الواقعية بين الحدود الموصلة إلى المعاني المفردة التصورية .
- ٣٤٧
- ٣٥١ فهرس المحتويات .
